



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Der Entwicklungsbegriff und die ethische Dimension von  
Entwicklung

Verfasserin

Berina Jusufović

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Internationale Entwicklung

Betreuerin:

O.Univ. Prof. Mag. Dr. Ingeborg Gerda Gabriel

# Inhaltsverzeichnis

<b>Danksagung .....</b>	<b>4</b>
<b>1 Einleitung .....</b>	<b>6</b>
1.1. Zur Idee .....	6
1.2. Zur Gliederung .....	7
<b>2 Entwicklung als komplexes Phänomen .....</b>	<b>9</b>
2.1. Der Entwicklungsbegriff .....	10
2.2. Die ethische Dimension von Entwicklung .....	16
<b>3 Beiträge zur ethischen Dimension .....</b>	<b>20</b>
3.1. Martha Nussbaum .....	22
3.1.1. Biographie .....	24
3.1.2. Einflüsse auf Martha Nussbaums Werk .....	25
3.1.2.1. Der Rückbezug auf Aristoteles .....	25
3.1.2.2. Grundzüge der Rawls' schen Gerechtigkeitstheorie .....	28
3.1.2.3. Die Kommunitarismus-Liberalismus Debatte .....	34
3.1.3. Nussbaums Beitrag zur ethischen Dimension von Entwicklung .....	37
3.1.3.1. Die menschliche Natur und Nussbaums Theorie des guten Lebens .....	37
3.1.3.2. Der Fähigkeitenansatz als ethischer Ansatz der Entwicklungspolitik .....	39
3.1.3.3. Die Liste der Fähigkeiten .....	44
3.2. Ivan Illich .....	49
3.2.1. Biographie .....	49
3.2.2. Kritik an der Moderne und an der modernen Industriegesellschaft .....	56
3.2.2.1. Entmündigung durch Experten und Institutionen .....	58
3.2.2.2. Kontraproduktivität als Folge der Zerstörung von Gebrauchswerten .....	60
3.2.2.3. Verdinglichung .....	61
3.2.3. Thematisierte Problemfelder .....	62
3.2.3.1. Schule .....	62

3.2.3.2. Medizin.....	65
3.2.3.3. Energie, Technik und Verkehr .....	67
3.2.4. Illichs Beitrag zur ethischen Dimension von Entwicklung .....	70
<b>4. Schlussbemerkungen .....</b>	<b>77</b>
<b>5. Literaturverzeichnis .....</b>	<b>77</b>
 <b>Abstract – Deutsch .....</b>	 <b>90</b>
<b>Abstract – Englisch .....</b>	<b>91</b>
<b>Lebenslauf .....</b>	<b>93</b>

## **Danksagung**

Mein besonderer Dank gilt Frau o.Univ.-Prof. Mag. Dr. Ingeborg Gerda Gabriel für die Übernahme der Betreuung und die wertvollen Ratschläge bei der Gestaltung und Fertigstellung dieser Arbeit.

Frau Mag. Cornelia Bystricky und Frau Mag. Dr. Petra Steinmair-Pösel möchte ich für die Lektüre und Anregungen während des Schreibprozesses danken.

Danke möchte ich auch meiner Familie sagen, insbesondere meiner Schwester für ihr geduldiges Zuhören.

In Erinnerung an meinen lieben Freund Benedikt Stemmer.

*Diese Arbeit ist meiner Schwester Amela gewidmet*

# 1. Einleitung

Diese Arbeit beschäftigt sich mit dem ethisch-philosophischen Fundament von „Entwicklung“ im Hinblick auf die zentrale Ausgangsfrage nach dem guten und menschenwürdigen Leben für den Einzelnen und die Gesellschaft insgesamt. Sie möchte ein Gegengewicht setzen zu den ökonomisch verengten Betrachtungen, die den Entwicklungsdiskurs lange dominiert haben.

## 1.1. Zur Idee

Als Studentin der Internationalen Entwicklung wurde ich nicht selten gefragt, was denn der Inhalt meines Studiums genau sei. Der internationale Kontext war für alle Gesprächspartner soweit verständlich, aber von „Entwicklung“ schien jeder eine andere Vorstellung zu haben.

Das verwundert nicht, hat sich doch die Entwicklungsforschung selbst bisher zu keiner umfassenden und einheitlichen Definition ihres Gegenstandes durchringen können (Vgl. Ziai 2010: 399f.). Die Frage nach der genauen Bestimmung des Entwicklungsbegriffs wurde lange nur randläufig behandelt und die Vorstellungen von Entwicklung waren durch unterschiedliche Entwicklungstheorien geprägt. An diesen orientierte sich auch die Entwicklungspolitik, deren Geschichte als neue Disziplin erst mit Ende des Zweiten Weltkrieges begann (Vgl. Gruber 2001: 2).

Seither bestimmen die Entwicklungsdebatte vornehmlich ökonomische Faktoren, was dazu beigetragen hat, dass bis heute Entwicklung oftmals vor allem als Fortschritt durch wirtschaftliches Wachstum verstanden wird. Humanitäre und soziale Faktoren blieben zunächst vernachlässigt und erlangten erst in den letzten Jahrzehnten mehr Bedeutung, nachdem sich die lange propagierte Annahme, eine Steigerung des Bruttosozialprodukts allein könne unwürdige Lebensverhältnisse dauerhaft beseitigen, als Fehleinschätzung erwiesen hatte.

Auch die rasche Modernisierung und radikale Industrialisierung, die in etlichen Weltregionen vorangetrieben wurde und einen schnelleren Anschluss der sogenannten *Entwicklungsländer* an den wirtschaftlichen Standard und das Leistungsniveau der *Industrieländer* versprach, „ist

nicht zuletzt angesichts der ökologischen Grenzen ökonomischer Globalisierung zum ‚Schreckensszenario‘ geworden. [Somit] stellt sich die Frage, ob sich das, was sich heute Wohlstand, Fortschritt und Entwicklung nennt, nicht längst vom Menschsein entfernt hat?“ (Gruber 2001: 1)

Vor diesem Hintergrund verfolgt die vorliegende Arbeit das Anliegen zu zeigen, dass eine einseitig ökonomische Betrachtung von Entwicklung nicht ausreicht, um dieses multifaktorielle Phänomen zu erfassen und dass Entwicklung letztlich immer auch die zentrale ethische Frage nach der Verwirklichung eines guten Lebens für alle Menschen stellt. Insofern muss der ethischen Dimension von Entwicklung eine größere Bedeutung in der zukünftigen Diskussion eingeräumt werden, damit Theorie und Praxis sich nach Gesichtspunkten ausrichten können, die stärker am Menschen orientiert sind.

## **1.2. Zur Gliederung**

Zu Beginn wird die Komplexität des Phänomens „Entwicklung“ in kurzen Zügen dargestellt. Diese zeigt sich insbesondere in der Vielschichtigkeit des Entwicklungsbegriffs und den vielseitigen Formen seiner Definition und Verwendung.

In einem kurzen historischen Rückblick wird der Frage nachgegangen, woher der Entwicklungsbegriff kommt und wann er „erstmal“ im wissenschaftlichen Diskurs auftaucht. Im Rahmen dessen wird beleuchtet, wie unterschiedliche akademische Disziplinen mit dem Begriff umgehen und welches Verständnis von Entwicklung ihrer Verwendung zugrunde liegt. Zudem wird aufgezeigt, wie der Begriff teilweise synonym mit (den Begriffen) Evolution, Entelechie oder Fortschritt gebraucht wird. Diese Geschichte des Begriffs und der Wandel bis hin zu seiner Verwendung als Gegenstand der Entwicklungsforschung, gibt Einblick in die unterschiedlichen inhaltlichen Dimensionen und die Vorstellungen, die den Diskurs über Entwicklung bis heute maßgeblich prägen.

Daran anschließend wird die Problematik der ökonomischen Verengung thematisiert, woraus in weiterer Folge die Betonung ethischer Faktoren (in der Entwicklungsdiskussion) gefordert wird.

Des Weiteren wird die Frage „Was ist/heißt Entwicklung?“ aus einer ethisch-philosophischen Perspektive untersucht und das Verhältnis von Entwicklung und Ethik beleuchtet. In diesem Zusammenhang wird die Disziplin *Entwicklungsethik* vorgestellt und ihre wesentlichen Anliegen überblicksmäßig diskutiert. *Denis Goulet*<sup>1</sup>, Pionier auf diesem Fachgebiet, fasst sie folgendermaßen zusammen: „In ever-new and ever-changing settings, development poses ancient philosophical questions: what is the good life (and the relation between *having* goods and *being* good), what are the foundations of life in society, and what stance should human groups adopt toward nature?“ (Goulet 1995: ix). Sie bilden die Grundlage für den Abschnitt über die ethische Dimension von Entwicklung.

Der dritte Teil ist einer Analyse der Theorien von *Martha Nussbaum* und *Ivan Illich* gewidmet, die auf unterschiedliche Weise Ethik und Entwicklung in einen Zusammenhang gestellt und damit interessante Beiträge zur ethischen Dimension von Entwicklung, wie auch zur entwicklungstheoretischen Diskussion insgesamt, geleistet haben.

---

<sup>1</sup> Er gehört zu den wichtigsten Vertretern dieser Disziplin und formuliert die ethischen Fragen der Entwicklungstheorie und Entwicklungspraxis. Beeinflusst von Denkern wie dem Entwicklungskonomen *Louis-Joseph Lebret* (1897-1966), argumentiert Goulet für die Notwendigkeit Ethik und Entwicklung zu verbinden.

<sup>2</sup> Vgl. dazu: „Im Jahre 1784 erschien in der ‚Berlinischen Monatsschrift‘ Kants Aufsatz ‚Idee zu einer all-



## 2. Entwicklung als komplexes Phänomen

Ausgangspunkt der folgenden Auseinandersetzung ist die Auffassung, dass Entwicklung ein komplexes und multifaktorielles Phänomen ist. Wird über Entwicklung geschrieben oder gesprochen, so hat es oft den Anschein, als würde Einigkeit darüber herrschen, was damit gemeint ist. Die nähere Beschäftigung führt allerdings rasch zum Schluss, dass es keine allgemein akzeptierte Explikation des Begriffs gibt. „Eine klare und eindeutige **Definition** von Entwicklung wird zunächst dadurch erschwert, dass Wesen und Wortsinn [...] nicht statisch sind, Entwicklung als Gegenstand wie als Begriff dauernden Veränderungen unterworfen ist.“ (Gruber 2001: 1)

Hinzu kommt, dass „Entwicklung“ [...] zu einem semantischen Feld von Begriffen [...] gehört, die sich dadurch auszeichnen, dass sie sowohl eine analytische Kategorie, einen Forschungsgegenstand, eine politische Praxis wie auch einen moralischen Diskurs bezeichnen“ (Bierschenk 2007: 11). Das bewirkt, dass der Entwicklungsbegriff mit einer Vielzahl von Bedeutungen besetzt ist, welcher eine Fülle unterschiedlicher Sichtweisen zugrunde liegt. „Da ihn zudem die verschiedensten akademischen Disziplinen (Natur-, Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften) verwenden, wird der Begriff um inhaltliche Facetten angereichert, die dem jeweiligen Wissenschaftskontext entstammen.“ (Stockmann, in Stockmann/Menzel/Nuscheler 2010: 1f.)

Auch die Entwicklungsforschung, als deren Gegenstand „Entwicklung“ in dieser Arbeit primär untersucht wird, beschäftigt sich auf theoretischer Ebene mit unterschiedlichen Vorstellungen über Inhalte und Ziele von „Entwicklung“ (Vgl. Nuscheler, zit. nach Ziai 2004: 2). Es sind insbesondere die Entwicklungstheorien, die seit vielen Jahrzehnten „den Wesensgehalt von Entwicklung, die Ursachen von Unterentwicklung und das Entstehen unterschiedlicher Entwicklungsniveaus zu erklären versuchen“ (Nuscheler, in Zapatocky/Gruber 1997: 20). Außerdem sind die dominierenden Ideen (von Entwicklung) durch die Interessen der mächtigen Akteure der Entwicklungspolitik geleitet.

Eine Analyse des Begriffs und seiner Verwendung aus historischer Perspektive, wie sie im nachfolgenden Abschnitt in kurzer Form unternommen wird, versucht, sich diesen Ideen und Vorstellungen zu nähern.

## 2.1. Der Entwicklungsbegriff

„Entwicklung“ ist ein häufig verwendeter Begriff. Für ihn gilt, was im Folgenden über den Begriff „Kultur“ geschrieben steht: Auch wenn er „schwer greifbar und damit konfliktträchtig“ ist, „kommt man offensichtlich bei der Erklärung politischer, ökonomischer, gesellschaftlicher und anderer Gegebenheiten ohne [ihn] nicht aus“ (Laer/Scheer 2004: 7). Entwicklung hängt von unterschiedlichen Rahmenbedingungen und „individuellen und kollektiven Wertvorstellungen [ab], die sich in Raum und Zeit ständig verändern“ (Stockmann in, Stockmann/Menzel/Nuscheler 2010: 3).

Der Begriff „Entwicklung“ fand bereits lange bevor er zum Gegenstand der Entwicklungsforschung wurde, Eingang in den wissenschaftlichen Diskurs und „Anwendung in verschiedensten Bereichen: der Naturgeschichte, der Phylognese und Ontogenese von Organismen, in der Kultur- und Sozialgeschichte, der Psychologie und Philosophie“ (Precht/Burkhard 1999: 137).

„Obwohl erst im 17. Jahrhundert als Übersetzung des lateinischen ‚evolutio‘ nachweisbar, hat er eine beispielhafte Karriere gemacht. Ähnlich wie in dem Begriff des ‚développement‘ in der Philosophie Leibniz‘ bildet das Verb ‚volvere‘ (=wickeln) die semantische Grundlage, so dass ‚Entwicklung‘ auf die Entfaltung und Hervorbringung von etwas hinweist, was bereits vorhanden und in seiner Sache inhärent ist, aber noch ent- beziehungsweise ausgewickelt werden muss (vgl. Mols 1991: 116).“ (Stockmann, in Stockmann/Menzel/Nuscheler 2010: 1)

Im 18. Jahrhundert wird der Begriff von den Naturwissenschaften aufgegriffen und – insbesondere in der Biologie – beinahe synonym mit dem Begriff *Evolution* verwendet, etwa um die Entwicklung evolutiver Merkmale des Menschen und anderer biologischer Arten zu beschreiben.

Auch namhafte Vertreter der Philosophie wie Leibniz, (später) Kant und Herder, gebrauchten den Begriff zunächst in einem naturgeschichtlichen/naturphilosophischen Sinn.

„Ein neuer von dem Naturbegriff der E[ntwicklung] sich unterscheidender Ansatz ergibt sich bei Kant, dem Fichte und Hegel hierin folgen, daraus, daß Kant [...] die geschichtliche E[ntwicklung] der menschlichen Gattung von der Natur-E[ntwicklung] unterscheidet.“ (Ritter 1972: 553)

Kraft seiner Vernunft kann der Mensch – im Unterschied zu anderen Arten – seinen Zweck erkennen. Diese „innere Zweckmäßigkeit“ (Santozki 2006: 264) liegt darin, das eigene

Potenzial zu entfalten. Entwicklung bedeutet demnach „sich-entwickeln“, genauer noch „sich auf das eigene Menschsein hin-entwickeln“.

Diese Idee ist eng verbunden mit dem, was Aristoteles „Entelechie“ nennt. „Entelechie (griech. ἐντελέχεια) bedeutet Vollkommenheit, Vollendung, Verwirklichung, Wirklichkeit“ und „bezeichnet [...] die Verwirklichung der in einem Seienden angelegten Vermögen oder Möglichkeiten.“ (Ritter 1972: 506) „In der Neuzeit [...] wird [Entelechie] häufig zum Schlüsselwort eines Denkens, welches – teilweise teleologisch und damit in Gegenposition zu einer rein mechanistisch-kausalen Erklärungsweise – jedes einzelne Wesen durch innere Konstitution auf ein bestimmtes Ziel hingeeordnet sieht, dessen Erreichung es von innen her, d.h. aus sich selbst anstrebt.“ (Ebd.: 508) Entwicklung bezieht sich also auf das Individuum und hat, diesem Verständnis zufolge, auch immer etwas mit persönlicher Aktivität zu tun, die rational gesteuert werden kann.

Erst im späten 18. (und frühen 19.) Jahrhundert verbindet sich die Idee mit dem Fortschrittsgedanken.<sup>2</sup> Das „Fortschreiten“ bezieht sich nun allerdings nicht mehr auf den Einzelnen allein, sondern auf die gesamte Gesellschaft.

„Der Begriff Entwicklung findet Eingang in die unterschiedlichsten Entwicklungskonzepte und Theorien. Ob Comte, Marx, Spencer oder Toynbee, gemeinsam ist ihnen die Vorstellung, dass gesellschaftliche Entwicklung eine in der Grundtendenz aufsteigende Linie darstelle, ‚eines mehr stufenförmig oder mehr kontinuierlich, manchmal auch dialektisch gedachten Fortschritts von ‚primitiveren‘ zu ‚höher entwickelten‘ Formen‘ (Geiger und Mansilla 1983:35).“ (Stockmann, in Stockmann/Menzel/Nuscheler 2010: 1)

Entwicklung als Idee des gesamtgesellschaftlichen Fortschritts, wurzelt in der Politischen Ökonomie<sup>3</sup> des Imperialismus. In dieser Zeit des Übergangs vom 18. ins 19. Jahrhundert entsteht im Zuge der Umwälzungen der Industrialisierung, Kolonialisierung und des sich ausdehnenden Welthandels die Wirtschaftswissenschaft, genauer die Volkswirtschaftslehre.

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu: „Im Jahre 1784 erschien in der ‚Berlinischen Monatsschrift‘ Kants Aufsatz ‚Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‘, in dem Kant in neun Sätzen eine Geschichtsphilosophie des Fortschritts entwirft. Dieses Werk steht am Anfang von Kants geschichtsphilosophischem Denken, welches mit seinem politischen Werk ‚Zum ewigen Frieden‘ (1795) fortgeführt und im ‚Streit der Fakultäten‘ (1798) mit der Frage ‚Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei‘ [...] abgeschlossen wird.“ (Mühlemann 1995: ohne Seitenangabe, Hervorhebung der Verf.) Hierin ist die wichtige Frage enthalten, ob Entwicklung stets eine Weiterentwicklung, sprich eine positive Veränderung bewirkt (oder ob es auch so etwas wie Rückentwicklung gibt).

<sup>3</sup> ‚Politische Ökonomie‘ ist eine andere Bezeichnung für Nationalökonomie, Volkswirtschaftslehre, Wirtschaftswissenschaft. Adam Smith gilt als ihr Begründer. Er veröffentlicht 1776 die Schrift ‚An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations‘.

Erwin Bader<sup>4</sup> schreibt von einer „erste[n] Anbahnung der späteren Globalisierung“ (Bader 2008: 17). „Die Euphorie, dass die Welt zu einer Einheit<sup>5</sup> werden könne, belebte in der Anfangszeit wohl noch zusätzlich den Geist für weitere [technische] Erfindungen, deren praktisch-wirtschaftliche Anwendung und den Handel mit immer neuen Produkten.“ (Ebd.: 24)

Die Produktivität und Prosperität der Gesellschaft werden zu Hauptanliegen, und wirtschaftliches Wachstum zur wesentlichen Voraussetzung des Gemeinwohls erklärt. Dieses – so die (damals) gängige Vorstellung (der Wirtschaftswissenschaftler) – sei durch das eigennützige Streben der Individuen auf dem Markt zu erreichen, welcher sich durch, „wie Adam Smith es nannte, das freie Spiel der Kräfte [oder die unsichtbare Hand]“ (Koch 2002: 58) selbst reguliere. „[D]ie Urväter der Wirtschaftswissenschaften [...] sahen [...] im Nutzendenken etwas, das *dem Menschen von Natur aus gegeben sei*.“<sup>6</sup> (Ebd.: 59, Hervorhebung der Verf.) Ihnen zufolge richtet sich rationales Handeln nach dem Selbstinteresse aus. Der Staat habe in dieses Marktgeschehen nur insofern einzugreifen, als er äußere Sicherheit gewährleistet, die individuelle Freiheit des Individuums (sich dem Wettbewerb zu stellen) schützt und das soziale Miteinander der Bürger regelt.

Hier „beginnt [auch] die Trennung des wirtschaftlichen vom politischen und sozialen Leben“ (Ebd.: 58). Der *moralische Wunsch* nach dem Wohl der Allgemeinheit, weicht mit der zunehmenden Dominanz der Neoklassik Ende des 19. Jahrhunderts der Annahme vom Menschen als „homo oeconomicus“, der stets auf Nutzen- und Gewinnmaximierung ausgerichtet ist. Fortan wird das Handeln des Einzelnen in diversen Lebensbereichen größtenteils durch rein ökonomische Gesichtspunkte bestimmt und Entwicklung stark an Nutzen, Wachstum, Produktivität und Leistung orientiert.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Erwin Bader ist Professor am Institut für Philosophie der Universität Wien und Vizepräsident der Initiative Weltethos Österreich (Vgl. Bader 2008: 243).

<sup>5</sup> „Der Begriff der ‚einen Welt‘ wurde in politischer Hinsicht zunächst bis in die Zeit des Kolonialismus so interpretiert, dass die subjektiv bekannte ‚Welt‘ von einem ‚Zentrum‘ [Europa] aus erobert werden müsse“ (Bader 2008: 22). Es ging somit primär um europäische Interessen, weniger um das tatsächliche Bestreben nach einer gleichförmigen Entwicklung der Kolonien.

<sup>6</sup> Hier findet sich also die gleiche (zuvor beschriebene) philosophische Annahme auch als Grundlage der Ökonomie (Vgl. Koch 2002: 59).

<sup>7</sup> Vgl. dazu den sehr interessanten Artikel (über die Ausdehnung des ökonomischen Verhaltensmodells auf nicht-ökonomische Bereiche des Lebens): Aretz, Hans-Jürgen (1997): Ökonomischer Imperialismus? Homo oeconomicus und soziologische Theorie. In: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 26, Heft 2, April 1997, 79-95. Stuttgart: F. Enke Verlag. <http://www.zfs-online.org/index.php/zfs/article/viewFile/2940/2477> [Zugriff: 14.11.2011]

Schließlich ist auch die imperialistische Expansion zu einem guten Teil von diesem *Nutzenkalkül* geleitet.

Im Zuge der Hochphase des Kolonialismus und Imperialismus im späten 19. Jahrhundert festigten die westlichen Industriestaaten ihre Herrschaft in weiten Teilen Afrikas und Ozeaniens. Die Kolonisatoren gaben vor, Wohlstand über die ganze Welt bringen zu wollen. Tatsächlich ging es jedoch weder um altruistische Motive, noch um die „Entwicklung“ der Bewohner/innen des betroffenen Landes, sondern [...] [allem voran um] die des Territoriums“ (Faschingeder 2001: 30). „Entwicklung“ diente (vielfach) als Vorwand für Ausbeutung.

Gleichzeitig gewann der Entwicklungsbegriff durch die (Idee der) „mission civilisatrice“ (Ebd.: 30) eine transitive Bedeutung und meinte „jemanden entwickeln“. Das bezog sich insbesondere auf die „Entwicklungsgesellschaften[, die] [...] nicht als andere Gesellschaften, sondern als Embryos oder historische Nachzügler der entwickelten Gesellschaften begriffen [wurden]“ (Nohlen/Nuscheler 1974: 197). Die Eroberung und Unterwerfung durch die Kolonisatoren, welche sich für die „überlegene Rasse“ hielten, wurde daher als Verpflichtung und Notwendigkeit angesehen, um die Bewohner zu bekehren.

„[H]ier [wurden] Prozesse, die in Europa, den europäischen Siedlungskolonien in Nordamerika (und später auch in einigen Ländern Asiens) stattfanden, zur historischen Norm erklärt; ihr Ausbleiben bzw. ihre Unvollständigkeit wurden als erklärungsbedürftig definiert und zur Grundlage einer wissenschaftlichen Disziplin.“ (Ziai 2010: 400) Die nach dem zweiten Weltkrieg neu entstehende „Entwicklungspolitik“ hat seither zum Ziel, *Unterentwicklung* zu überwinden (Vgl. Bultmann 2011: ohne Seitenangabe).

„After 1945 the colonial discourse was finally transformed into development discourse, leaving behind the assumption that the people in the colonies were too backward to govern themselves, thus transferring the trusteeship from the colonisers to state officials and development experts (Cooper 1997). The task of ‘civilising the uncivilised’ was replaced by that of ‘developing the underdeveloped’.“ (Ziai 2007: 65)

Als *Intialzündung*<sup>8</sup> gilt die Antrittsrede des amerikanischen Präsidenten Harold S. Truman im Jahr 1949. Darin ist erstmals die Rede von *unterentwickelten Regionen* der Welt, welchen

---

<sup>8</sup> Diesen Begriff verwendet Beatriz de Abreu Fialho Gomes in ihrer Ausführung zu „EZA: Begriff und Kontext“ auf der Homepage der *Arbeitsgemeinschaft Angewandte Afrikanistik*: <http://www.univie.ac.at/ecco/ecco-main.htm>, [Zugriff: 23.09.2011]

durch Programme wie dem *US-Foreign Aid Programm*<sup>9</sup> zu wissenschaftlich-industriellem Fortschritt verholfen werden sollte. „Genauer müsste [...] formuliert werden, dass es sich hierbei nicht um die ‚Geburtsstunde‘ westlicher Entwicklungshilfe handelte, sondern nun die Entwicklungsproblematik eine neue, nämlich internationale Dimension erhielt (vgl. Sieberg 1985:XV).“ (Faschingeder 2001: 29)

Seitdem zieht sich auch die Dichotomie *entwickelt-unterentwickelt* durch beinahe alle Entwicklungstheorien (Vgl. Six 2008: 6). Entwicklung wurde zum (teils gewollten teils ungewollten) Ziel vieler Gesellschaften weltweit. Die ersten beiden Entwicklungsdekaden standen unter dem Leitbild von Modernisierung durch wirtschaftliches Wachstum und *Entwicklungshilfe*. Kaum jemand stellte in dieser Zeit (das Gute an) Entwicklung in Frage.

„Through massive aid and loans, it was hoped that the ‘third world’ could join the ‘first’. However, the impact of colonialism (the extraction of wealth and the creation of a collective inferiority complex) and the ecological, cultural and spiritual contradictions embedded in the western industrial model were ignored.“ (Inayatullah 1994: 24)

Die Modernisierungstheorien setzten Entwicklung und Modernisierung gleich und gingen, ohne kulturelle Eigenheiten und andere historische oder materielle Bedingungen zu berücksichtigen, davon aus, dass die Übertragung einer modernen Infrastruktur etwa in Form von Bildungsstätten, Krankenhäusern, Transportmitteln oder Verkehrsnetzen einen Aufholprozess in Gang setzen, und das jeweilige Land auf den Entwicklungsstand der Industrieländer heben würde. „Die [...] [häufig vorgebrachte] Kritik an den Modernisierungstheorien konzentriert sich auf die Gleichsetzung von Modernisierung und ‚Westernisierung‘, die Idealisierung der ‚Modernität‘ der industrialisierten Gesellschaften ohne Berücksichtigung ihrer humanen Kosten“<sup>10</sup> (Nohlen/Nuscheler 1974: 19f.). Nicht die menschliche Entwicklung, sondern die ökonomische Entwicklung, genauer noch wirtschaftliches Wachstum, welches am BIP pro Kopf gemessen wurde, wurde „als zentrale Kategorie in den Mittelpunkt aller theoretischen und strategischen Überlegungen gestellt“ (Ebd.: 25).

---

<sup>9</sup> Vor dem Hintergrund der Bipolarität zwischen West und Ost zielte diese Forderung vor allem darauf ab, die Empfänger der US-amerikanischen *Entwicklungshilfe* an den Westen zu binden und damit der Ausbreitung des Kommunismus entgegen zu wirken.

<sup>10</sup> Ein radikaler Vertreter dieser Kritik war Ivan Illich, dessen Beitrag zum Entwicklungsdiskurs im dritten Teil dieser Arbeit erläutert wird.

Mitunter aus diesem Grund wurde „Entwicklung“ lange Zeit als Gegenstand der Ökonomie und nicht primär der Entwicklungsforschung betrachtet. Neben Ökonomen befassten sich andere Akteure, darunter politische Entscheidungsträger und internationale Organisationen, damit, allerdings zumeist „in an instrumental and administrative way“ (Astroulakis 2010: 1). Zahlreiche Ansätze, die hauptsächlich auf ökonomische Faktoren fokussiert waren, vermochten die Hindernisse für ein gutes und gelungenes Leben nicht zu beseitigen. Große Teile der Bevölkerung blieben – entgegen den Prognosen – weiterhin arm. „Economic development merely created a new elite in the world that aided in the further impoverishment of the many.“ (Inayatullah 1994: 24)

Auch gegenwärtig können Millionen von Menschen weltweit immer noch kein menschenwürdiges Leben führen. Das soziale Ganze wird durch die Ökonomie bestimmt, anstatt über Grundwerte organisiert zu werden. Es scheint daher notwendig, eine werteorientierte Antwort – als Alternative zum ökonomischen Wachstumsdenken – auf die entwicklungsethischen Herausforderungen der Zeit zu finden, denn „[h]istory has shown that [a] functional approach cannot provide answers to the issue of development. It is easy to measure the problem, but difficult to solve it.“ (Astroulakis 2010: 1)

Deshalb muss danach gefragt werden, welche weiteren Voraussetzungen notwendig sind, damit der Mensch sich entsprechend seiner persönlichen Fähigkeiten und in der jeweiligen Umgebung, in der er lebt und die ihn prägt, entfalten kann.

„In Abgrenzung zu Entwicklungsparadigmen, welche für die menschlichen Konsequenzen ihrer makroökonomischen Zielvorgaben blind sind, ist aus sozialetischer Sicht die Priorität einer *menschlichen Entwicklung* einzufordern. „Der Mensch, sein Wohlergehen, und die Sicherheit seiner Zukunft sollten im Mittelpunkt aller Entwicklungspolitik stehen, nicht theoretische Konstrukte wie Wirtschaftswachstum, Pro-Kopf-Einkommen, Wettbewerbsfähigkeit und Weltmarktintegration.“ (Köb 2002: 23)

Die Beschäftigung mit der Begriffsgeschichte von „Entwicklung“ macht sichtbar, dass sich grundlegende Ideen von Entwicklung, die später in der Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik aufgegriffen und zur Grundlage diverser Konzepte und Programme wurden und teils bis heute vertreten werden, wesentlich früher ausmachen lassen.

Neben den verschiedenen inhaltlichen Facetten des Entwicklungsbegriffs, zeigt sich (durch den historischen Exkurs) besonders deutlich die stete Verbundenheit mit philosophischen, ethischen und moralischen Fragen, welche in der gegenwärtigen Entwicklungsdebatte höchst

brisant sind. Auf diese Fragen und den ethisch-philosophischen Gehalt von Entwicklung soll im folgenden Abschnitt näher eingegangen werden.

## **2.2. Die ethische Dimension von Entwicklung**

Dieser Abschnitt untersucht, „how development and ethics might be related, and [...] what an ethics of development might look like“ (Marquez 2005: 307).

Ethik als Theorie menschlicher Lebensführung verstanden, stellt die Frage nach der Veränderung und Vervollkommnung hin zu einem guten, menschlichen Leben. „Ethics is then simply a general economy of existence that tries to understand and enable human development.“ (Marquez 2005: 313) „Wie es ein Wachstum der Wirtschaft gibt, gibt es – obwohl zeitlich verzögert – auch ein Wachstum der Ethik. Die Ethik ist aber kein mechanisch erklärbares Ergebnis einer äußerlichen Entwicklung, sie speist sich vielmehr aus einer anderen, geistig-spirituellen Dimension.“ (Bader 2008: 22) Ihr zentrales Anliegen ist es den Menschen in seiner Umwelt und seiner gesamten Entfaltung zu erfassen.

„Ethik geht als philosophische Disziplin auf Aristoteles zurück. Bei ihm [...] hat Ethik die weite Bedeutung, nach der auch Fragen der Anthropologie und der Politik (der Rechts-, Sozial- und Staatsphilosophie), dann auch der Religionsphilosophie zu ihr gehören. Die normativen Probleme, die sich in den persönlichen und politischen Bereichen und Aspekten unseres Lebens stellen, werden aufgegriffen und unter der Leitidee eines humanen, eines guten und gerechten Lebens reflektiert.“ (Höffe 2008: 9)

Der Ethik kommt in der gegenwärtigen Diskussion über Entwicklung eine weitaus höhere Bedeutung zu, als ihr in der Vergangenheit eingeräumt wurde. Trotz der Tatsache, dass „the issues with which ‘development studies’ deals are some of the great issues (of justice, of equality and inequality, of the nature of the ‘good’ life) with which human beings [and ethicists in particular] have been preoccupied since the days of Plato and Aristotle“ (Kitching, zit. nach Gasper 1992: 3), hielt sie erst spät Einzug in die Studien über Entwicklung.



Lange Zeit wurden Fragen der Ethik, auch als „development's value dilemmas“ bezeichnet, nur von wenigen Ökonomen randläufig behandelt.<sup>11</sup>

Diese sind nun ein zentraler Betätigungsbereich der *Entwicklungsethik*: Es handelt sich dabei um eine Disziplin, genauer noch ein interdisziplinäres Feld, in welchem sich Wissenschaftler unterschiedlicher Fachrichtungen, unter anderem Philosophen, betätigen. „Equally or more important than the extension by professional philosophers is the interest that has emerged from work on human rights, international relations and law, culture, environment, gender, and other fields, not least development economics; and from practice in governmental, international and non-governmental organizations and groups.” (Gasper 1992: 2) Ebenso breit gefächert wie das Spektrum der Beteiligten sind (also) die Aufgaben und Themenbereiche, mit welchen sich die Entwicklungsethik beschäftigt. Diese umfassen sowohl die Normenbildung als auch die Suche nach Lösungsansätzen für praxisbezogene Problemstellungen der Entwicklungszusammenarbeit. Genauer noch formuliert Goulet die Aufgabe der Entwicklungsethik als „work on ‘the ethical and value questions posed by [first] development theory, [and second, development] planning, and practice’” (Goulet, zit. nach Gasper 1992: 3).

Eine – vermutlich sogar *die zentrale* – Frage ist jene nach der Realisierung eines guten Lebens. Besonders der Begriff der Lebensqualität stößt dabei heute auf großes Interesse. „For development ethicists the true indicator of development is the qualitative enrichment of human beings in all relevant aspects of human life.” (Astroulakis 2010: 1) Das Anliegen ist es, ein würdevolles Leben für möglichst viele Menschen zu ermöglichen und ihnen dazu zu verhelfen, ihre Möglichkeiten und Handlungsspielräume in verschiedenen Lebensbereichen zu erweitern. Es geht also nicht nur um die Steigerung von Einkommen und Wachstum, auf welche Entwicklungsbemühungen lange ausgerichtet waren, sondern viel mehr noch um die Forderung nach der Berücksichtigung immaterieller Entwicklungskomponenten wie Autonomie, Bildung, Selbstachtung und Selbstbestimmung. Ohne diese sind die Menschen macht- und hilflos ihrem passiven Dasein oder der (Entscheidungs- und Handlungs-) Macht

---

<sup>11</sup> Interessant ist, dass es in der Antike genau umgekehrt war. Auch damals existierte bereits ein Nachdenken über ökonomische Sachverhalte, allerdings war dieses in eine wesentlich breitere Reflexion eingebettet. „Chinese, Greek, Arab-Islamic, and scholastic thinkers did not pursue economics as a separate discipline; they were interested in much broader more philosophical issues. And since the economic activity they observed in those early times was not organized into a market system as we know it, they concentrated not on the meaning and nature of a price system but on ethical questions on fairness, justice and equity.” (Unbekannt, zit. nach Römer 2008: 4)

anderer ausgeliefert (Vgl. Crocker 2007: 2). Diese und weitere Aspekte der personalen Entwicklung, wie sie etwa Martha Nussbaum in ihrem Entwicklungsansatz ausführt, werden mittlerweile stärker in die allgemeinen Entwicklungsüberlegungen einbezogen und in entwicklungspolitischen Programmen umzusetzen versucht.

Entwicklung betrifft individuelles *und* gesellschaftliches Wohl und bedarf daher einer Ausgewogenheit zwischen den Interessen des Einzelnen und den Interessen der Gesellschaft. Damit hängt die Frage zusammen, wie soziale, politische und rechtliche Strukturen auszusehen haben, um diese garantieren zu können und zwar auf lokaler, nationaler und globaler Ebene (Vgl. Crocker 2007: 1). Heute geht es insbesondere auch darum, Organisationsstrukturen zu finden, die den veränderten geopolitischen Rahmenbedingungen gerecht werden. „Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte, dass eine vernünftige Steuerung der Globalisierung auf weltethischen Prinzipien beruhen muss. Es geht also um konsensfähige ethische Positionen über ganz unterschiedliche Religionen und Kulturräume hinweg.“ (Radermacher, in Bader 2008: 7) Diesen liegen universelle ethische Ideen wie Humanität und Unantastbarkeit der menschlichen Würde zu Grunde, die in verschiedenen Kulturen und Religionen ausgemacht werden können. Sie bilden die Basis für ein friedliches Zusammenleben und müssen gewahrt und garantiert werden. Es ist daher die Aufgabe der Entwicklungsethik das Handeln und die Arbeit von verschiedenen Akteuren der Politik, Wirtschaft, Zivilgesellschaft dahingehend zu überprüfen. Zudem müsse „eine ständige Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung ethisch-moralischer Prinzipien und, soweit praktikabel, deren Umsetzung in durchsetzbares Recht“ (Ebd.) verfolgt werden.<sup>12</sup> Denn erst die konstitutionelle Verankerung garantiert, dass jeder Bürger den Schutz seiner Rechte einfordern kann. Internationale Abkommen geben so in gewisser Weise Spielregeln vor, denen die Akteure (mehr oder minder *freiwillig*) zustimmen und an die sie sich zu halten haben.

„Wenn es in der entwicklungstheoretischen Diskussion in den letzten Jahrzehnten überhaupt wesentliche Erkenntnisfortschritte gab, dann lagen sie“, so meint Franz Nuscheler, „erstens im Nachdenken über die Bindungen einer globalen ‚nachhaltigen Entwicklung‘ und im Bewußtwerden der ‚gemeinsamen Überlebensinteressen‘“ (Nuscheler, in Zapatocky/Gruber

---

<sup>12</sup> „Die völkerrechtlich anerkannte Grundlage des Weltgemeinwohls bilden heute die Menschenrechte als Freiheits- und Partizipationsrechte sowie als soziale Menschenrechte. Sie sind in einer Vielzahl von Abkommen kodifiziert und stellen das rechtliche Rückgrat der internationalen Ordnung als Rechts- und Sozialordnung dar.“ (Gabriel, in Gabriel/Schwarz 2011: 20)

1997: 27). Es gilt daher den Menschen in seinem Beziehungsgefüge und in seiner gesamten Umwelt zu betrachten, denn die Möglichkeiten zur Nutzung natürlicher sowie gesellschaftlicher Ressourcen stehen nicht allen Menschen offen, beziehungsweise nur in unterschiedlichem Maße. Ethik und Entwicklung stehen insofern in einem Zusammenhang, als es für beide um den Umgang mit dieser Ungleichheit geht.

Ganz allgemein geht es dabei um die Frage, welche entwicklungspolitischen Strategien zu wählen sind, um den Hindernissen des menschlichen Lebens entgegenzutreten, zu denen neben der ungleichen Verteilung knapper Ressourcen, insbesondere Armut, aber auch die Ausbeutung und Zerstörung der Natur gehören, und welche philosophisch-ethischen Theorien herangezogen werden können, um angemessene Lösungen für die komplexen Problemlagen zu entwerfen (Vgl. Pauer-Studer 2010: 25f.).

Gleichzeitig befasst sich Entwicklungsethik mit den Zielen von Entwicklung. Gerade weil diese oft von unterschiedlichen Interessen geleitet sind, gilt es „the unspoken assumption that development is right and/or an unalloyed good which can only bring good outcomes” (Raff: 1994: 17) zu hinterfragen. Daran schließen einige wichtige Überlegungen der Entwicklungsforschung an wie etwa die generelle Frage, ob Entwicklung positiv zu bewerten sei. Nachdem dies in den ersten beiden Entwicklungsdekaden kaum angezweifelt wurde, äußerten sich in den 1970er Jahren vermehrt kritische Stimmen, darunter Ivan Illich, die Entwicklung kritisierten und als eine Erfindung des Westens in Frage stellten (Vgl. Ebd.).

Auch Goulet hat diese Frage später aufgegriffen und „[was] questioning the legitimacy and rationale of development-as-we-know-it. [...] [He] argued early on [...] that development needed to be redefined, demystified and thrust into the arena of ethical debate” (Raff 1994: 17).

Viele Wissenschaftler haben sich seiner Forderung angeschlossen und begonnen, nach neuen Inhalten und Bewertungsmöglichkeiten von Entwicklung zu suchen, darunter Des Gasper und David Crocker, Amartya Sen und Martha Nussbaum, sowie Ariel Salleh.<sup>14</sup>

“‘Development Ethics as ‘means of means’ requires not that moralists pose ideal goals and pass judgment on the means used by others to pursue these or other goals, but rather that decision-makers versed in the constraints surrounding vital choices promote the values for which oppressed and underdeveloped groups struggle: greater justice, a decent sufficiency of goods for all, and equitable access to collective human gains realized in domains of technology, organization and research.’” (Goulet, zit.nach Raff 1994: 18)

---

<sup>14</sup> Carmen Raff teilt diese in drei Generationen von Denkern und führt in ihrem Artikel näher aus, mit welchen konkreten Fragen sich diese jeweils beschäftigen (Vgl.: Raff 1994: 19ff.).

Der Anstoß, den Goulet damit gibt, lautet, aus dem Verständnis von Entwicklung als humane Entwicklung, neue Konzepte und Entwicklungsstrategien für konkrete Problembereiche zu ausuarbeiten, die entwicklungspolitischen Projekten zugrunde gelegt werden können.

### 3. Beiträge zur ethischen Dimension

Martha Nussbaum, eine der profiliertesten Philosophinnen der heutigen Zeit, und Ivan Illich, einer der kritischsten Denker des 20. Jahrhunderts, haben beide wertvolle Beiträge zur Entwicklungsdiskussion geleistet und diese nachhaltig bereichert.

Während Illich vor allem in Zeiten des *Entwicklungsbooms* der 1960er und 1970er Jahre eine umfassende Gesellschaftskritik<sup>15</sup> vorlegte und damit „all das in Frage [stellte], was guter Zeitgeist war“ (Weizsäcker, in Altner/Leitschuh-Fecht/Michelsen 2003: 273), also auch Entwicklung selbst, trug Nussbaum mit ihrem berühmten Fähigkeitenansatz<sup>16</sup> besonders in den 1990er Jahren zu einer neuen ethischen Perspektive auf Entwicklung bei.

Beiden ist gemein, dass sie Entwicklung nicht als ökonomischen Fortschritt begreifen, sondern die Forderung nach einem guten und selbstbestimmten Leben für alle Menschen in das Zentrum ihrer Überlegungen stellen. Dabei orientieren sie sich an der menschlichen Würde und dem, was sie als tatsächliche menschliche Bedürfnisse erkennen. Die Hemmnisse für menschliche Entwicklung führen sie nicht ausschließlich auf Probleme der materiellen Umverteilung zurück, sondern auf die häufig fehlende Einsicht für die Notwendigkeit ethischer Bestrebungen. Martha Nussbaum und Ivan Illich fragen nach den Voraussetzungen, damit dem Menschen ein glückliches Dasein gelingen und er dieses im Einklang mit seiner Umwelt führen kann.

Die folgenden Kapitel versuchen einen Einblick in die umfangreichen Werke beider Denker zu geben, ihren Platz im Entwicklungsdiskurs auszuloten und ihren speziellen Beitrag zu diesem im Hinblick auf die Ausgangsfrage nach einer ‚ethischen Dimension von Entwicklung‘ zu beleuchten.

---

<sup>15</sup> Illich übte scharfe Kritik an Industrialisierung und Modernisierung, Kirche, Schule, Medizin, Technik etc. Siehe 3.2.: Ivan Illich.

<sup>16</sup> Siehe 3.1.3.2.: Der Fähigkeitenansatz als ethischer Ansatz der Entwicklungspolitik.

### 3.1. Martha Nussbaum

Martha Nussbaum ist eine angesehene Philosophin der Gegenwart. Ihr Gesamtwerk ist sehr umfassend und reicht von der Auseinandersetzung mit antiken Denkern und antiken literarischen Texten über die Interpretation der klassischen Ethik bis zum beachtlichen Beitrag zu aktuellen entwicklungspolitischen und feministischen Themen.

Im Zentrum ihrer philosophischen Reflexion steht die Frage nach dem *guten menschlichen Leben*. Dabei interessiert Nussbaum nicht nur, was dieses ausmacht, sondern auch wie es verwirklicht und gelebt werden kann (Vgl. Beck 2009: 7).

Sie kritisiert, dass zahlreiche Entwicklungstheorien die wesentlichen Kriterien eines guten Lebens, nämlich Würde und Selbstverwirklichung<sup>17</sup>, nur unzureichend berücksichtigen. Folglich tragen die von ihnen propagierten politischen und ökonomischen Maßnahmen vielleicht zu mehr Wachstum, nicht aber automatisch zur Realisierung eines guten Lebens für alle Menschen bei.

Gemeinsam mit Amartya Sen<sup>18</sup> entwickelte Martha Nussbaum den „*Fähigkeiten-Ansatz*“ (*Capability Approach*)<sup>19</sup>, der sich mit den Voraussetzungen, der Realisierung und der Messbarkeit von Lebensqualität gerade auch in sogenannten Entwicklungsländern beschäftigt. Durch ihre Zusammenarbeit haben Nussbaum und Sen versucht, philosophische und ökonomische Betrachtungen von „Entwicklung“ zusammen zu führen, sowie theoretische Grundlagen für komplexe politische Probleme zu reflektieren.

Ihre zentrale Frage lautet: „What are people actually able to do and to be? What real opportunities are available to them?“ (Nussbaum 2011: x). Oder anders formuliert: Wie kann

---

<sup>17</sup> *Menschenwürde* ist sowohl in der Ethik und Philosophie als auch in der Politik ein zentraler Begriff. In der Antike „ist Würde zunächst keineswegs ein angeborenes Wesensmerkmal aller Menschen, sondern Ergebnis individueller Leistungen Einzelner und deren Anerkennung durch andere.“ (Roth 2007: 31) Für Aristoteles etwa zeigt sich die Würde der Person in der vernünftigen und maßvollen Handlungsweise. „Cicero legt den Grundstein des modernen Menschenwürdebegriffs, indem er in seinen Schriften die Würde sowohl als Wesensmerkmal des Menschen beschreibt als auch als ethischen Verhaltensauftrag.“ (Ebd.: 32) Die Achtung und Wahrung der menschlichen Würde steht auch im Mittelpunkt der Nussbaum'schen Theorie.

<sup>18</sup> Amartya Kumar Sen (\*1933) ist ein indischer Ökonom und Nobelpreisträger. Mit seiner Forschungsarbeit zu Themen der Armut und Ungleichheit eröffnete Sen eine neue Sicht auf Entwicklung und versuchte damit ebenso wie Martha Nussbaum „eine spezifische Form der Entwicklungspolitik voranzutreiben[...], die sich nicht allein am Bruttosozialprodukt und nicht an den papierenen Rechten, sondern an der tatsächlichen Fülle oder Armut menschlichen Lebens im jeweiligen Land orientiert“ (Sezgin 2009: 1f). Sowohl durch seinen Fähigkeitsansatz als auch durch die Mitarbeit bei der Entwicklung des *Human Development Index (HDI)* Anfang der 1990er Jahre, trug Sen wesentlich dazu bei, dass neben wirtschaftlichen nun auch ethisch-philosophische Fragen in die Bewertung von Entwicklung einfließen.

<sup>19</sup> Der Ansatz ist im Deutschen auch als „*Befähigungs-Ansatz*“ beziehungsweise „*Verwirklichungschancen-Ansatz*“ bekannt.

jeder Mensch befähigt werden, ein gutes menschliches Leben nach eigenen Vorstellungen zu verwirklichen und dieses erfolgreich selbst zu gestalten?

Im Unterschied zu Sen schlägt Nussbaum in ihrer Ausgestaltung des Ansatzes eine konkrete Liste von zentralen Fähigkeiten (*basic capabilities*) vor<sup>20</sup>, welche sie aus der menschlichen Natur zu bestimmen versucht. Daraus leitet sie Kriterien für ein gelungenes und würdevolles Leben ab, die sie ihrer *Theorie des guten Lebens* zugrunde legt. Nussbaum verfolgt damit das Anliegen, Mindeststandards zu entwerfen, welche universell für alle Menschen gelten können, und so eine Orientierung für die (entwicklungs-)politische Praxis zu geben. Ihre Überlegungen umfassen Fragen der Menschenrechte, der sozialen Gerechtigkeit, der Geschlechtergerechtigkeit, aber auch der individuellen Verantwortung jedes Einzelnen für seine persönliche und die gesamtgesellschaftliche Entfaltung. Hierbei schreibt sie vor allem auch dem Staat eine wichtige Rolle zu, der dafür Sorge zu tragen und die Voraussetzungen zu schaffen hat, dass der Bürger ein gutes Leben verwirklichen kann.

Der Nussbaum'sche Ansatz stellt „eine Synthese dar und basiert auf kritischen Argumenten, die aus der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Theorietraditionen hervorgegangen sind“ (Beck 2009: 4). Ihre Philosophie ist stark von der Lektüre aristotelischer Texte geprägt. Großen Einfluss auf ihre Arbeit hatten zudem die Zusammenarbeit mit Amartya Sen, darüber hinaus die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls sowie die Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte. Nussbaum selbst führt noch eine Reihe weiterer Quellen an, die ihr Denken angeregt und als Grundlage für die Ausarbeitung ihres Ansatzes gedient haben, darunter „works from ancient Greece and Rome, [...] Smith, Kant, Mill and Marx“ (Nussbaum 2011: 124).

In den folgenden Abschnitten sollen einige dieser Einflüsselemente näher erläutert und Nussbaums Theorie hinsichtlich ihres Beitrags zur ‚ethischen Dimension von Entwicklung‘ beleuchtet werden. Ihre herausragende Konzeption bezeichnet David Crocker in seinem Kommentar am Buchrücken zu ihrem aktuellen Werk „Creating Capabilities“ (Nussbaum 2011) als „powerful approach to ethically based change in poor (and rich) countries“.

---

<sup>20</sup> Siehe 3.1.3.3.: Die Fähigkeitenliste. „Nussbaum meint, dass Sens Fähigkeiten-Ansatz [...] durch die normative Auszeichnung bestimmter essentieller Fähigkeiten und Funktionen eine [...] weitaus stärkere Akzentuierung gewinnen könnte.“ (Demmelbauer 2003: 64)

### 3.1.1. Biographie

Martha Craven Nussbaum<sup>21</sup> wird 1947 in New York geboren. Als Tochter eines Rechtsanwalts und einer Innenarchitektin, wächst sie wohlbehütet in guten Verhältnissen auf. Sie studiert klassische Philologie und Theaterwissenschaften an der New York University. 1969 erlangt sie den Bachelortitel und setzt danach ihr Studium in Harvard fort.

Im selben Jahr heiratet sie und konvertiert anlässlich ihrer Ehe mit Alan J. Nussbaum<sup>22</sup> zum Judentum. 1972 erhält Nussbaum den Mastertitel und wird als erste Frau Junior Fellow in Harvard. 1975 folgt die Promotion mit einer Dissertationsschrift über Aristoteles' Werk „De Motu Animalium“.

In den darauffolgenden Jahren lehrt Nussbaum in Harvard und an der Brown University. Im Jahr 1986 beginnt sie die Zusammenarbeit mit Amartya Sen als Forschungsberaterin am United Nations University-World Institute for Development of Economic Research (UNU-WIDER) in Helsinki.

Bis 1993 forscht sie zu entwicklungspolitisch relevanten Themen. Der von Sen konzipierte Fähigkeiten-Ansatz wird in dieser Zeit unter ihrer Mithilfe ausgeformt und findet Eingang in die Entwicklungsberichte des United Nations Development Programme (UNDP). „She has particularly enriched the philosophical foundations of the approach in two directions: first, by showing its connections to Aristotle's ethics and political philosophy and second, by developing the approach as a promising form of political conception.“ (Alexander 2008: 54)

1995 wechselt Nussbaum nach Chicago, wo sie eine Anstellung als Professorin für Ethik und Rechtswissenschaften bekommt. Für ihr breitgespanntes und vielfältiges Werk erhielt Martha Nussbaum zahlreiche Auszeichnungen und Ehrenwürden verliehen.

An dieser Stelle sollen nur einige<sup>23</sup> ihrer vielen Werke genannt werden, die einen Bezug zu dieser Arbeit haben: *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (1997), *Sex and Social Justice* (1999), *Women and Human Development: The*

---

<sup>21</sup> Diese und weitere biographische Daten und Informationen zu Martha Nussbaums Werk finden sich unter <http://articles.tutorialonline.biz/portal/language-de/Martha%20Nussbaum> und auf der Homepage der Law School der Universität von Chicago <http://www.law.uchicago.edu/faculty/nussbaum> [Zugriff: 15.08.2011].

<sup>22</sup> Alan J. Nussbaum – Professor für Klassische Philologie und Linguistik. Die Ehe wird 1987 geschieden. Nussbaum behält jedoch den Namen und den jüdischen Glauben bei.

<sup>23</sup> Eine vollständige Liste ihrer Publikationen wird von Martha Nussbaum über die Homepage der University of Chicago auf Anfrage zur Verfügung gestellt: <http://www.law.uchicago.edu/node/470/publications> [Zugriff: 26.09.2011]



Capabilities Approach (2000), Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership (2004), Creating Capabilities: The Human Development Approach (2011), The Quality of Life (in Zusammenarbeit mit Amartya Sen, 1993), Women, Culture and Development (in Zusammenarbeit mit Jonathan Glover, 1995).

### **3.1.2. Einflüsse auf Martha Nussbaums Werk**

#### **3.1.2.1. Der Rückbezug auf Aristoteles**

Martha Nussbaum hat sich als Philosophin eingehend mit antiken Texten befasst. Besonders die Lektüre der Schriften von Aristoteles prägt Nussbaums Werk in hohem Maße. Den Ausgangspunkt bildet die in der antiken Philosophie häufig aufgeworfene Frage nach dem guten Leben. Aristoteles zufolge kann ein solches verwirklicht werden, wenn der Mensch sein Handeln auf das höchste Gut, die Glückseligkeit (*eudaimonia*)<sup>24</sup>, ausrichtet.

Sie ist identisch mit dem obersten Lebensziel und um dieses zu erreichen, besitzt der Mensch die besondere Fähigkeit von seiner Vernunft Gebrauch zu machen.

Diese ihm eigentümliche Leistung (*ergon*) macht sein Menschsein aus und unterscheidet ihn von anderen Lebensformen. Ob dem Menschen ein gutes Leben gelingt, hängt demnach davon ab, ob er vermag, sein Handeln nach Gesichtspunkten der praktischen Vernunft auszurichten.

„Aristoteles stellt drei Kriterien der Glückseligkeit auf, nämlich (1) Tätigkeit gemäß vollendeter Tugend, (2) Besitz äußerer Güter und (3) Anhalten für das ganze Leben.“ (Brukamp, in Laukötter/Vieth 2009: 55) Prinzipiell geht Aristoteles davon aus, dass der Mensch auch unter schwierigen Lebensumständen tugendhaft handeln kann. Erst wenn langfristig negative äußere Faktoren auf ihn einwirken besteht die Gefahr, dass er diesen moralischen Lebensstil verlässt. Ziel ist daher eine stabile Lebensführung, die nach Möglichkeit dauerhaft sein soll.

---

<sup>24</sup> Der Begriff *Eudaimonia* (auch *Eudaimonie* oder *Eudämonie*) wird weitgehend als Glückseligkeit oder Glück übersetzt und meint das vollkommene und sinnvolle menschliche Leben. Sie ist Ursache allen menschlichen Handelns und Letztziel zugleich. Als solches wird sie im Unterschied zu anderen Zielen stets um ihrer selbst willen und nie wegen etwas anderem gewollt (Vgl. Riesenkampff 2005: 15).

Zur Verwirklichung einer solchen sind unter anderem auch materielle Güter von Bedeutung. Geld und Reichtum sind allerdings, Aristoteles zufolge, nur Mittel zum Lebenszweck und müssen stets daraufhin befragt werden, wozu sie den Menschen in seiner Lebenssituation befähigen beziehungsweise zur Erreichung welcher höheren Ziele, also ob sie letztlich dem Glück dienlich sind.

Martha Nussbaum argumentiert ihren Rückgriff auf Aristoteles damit, dass sie von der Geschichte lernen wolle und jene Inhalte auswähle, die sie für sinnvoll und brauchbar halte, um ihre Thesen zu untermauern (Vgl. Demmelbauer 2003: 8-15). Bei der Bestimmung der Voraussetzungen für eine gute Lebensführung orientiert sie sich in Anlehnung an Aristoteles an der menschlichen Natur. Nussbaum „teilt die aristotelische Grundannahme einer universalen menschlichen Lebensform und nützt diese als Fundament ihrer ethischen und politischen Theorien“ (Riesenkampff 2005: 5). Sie argumentiert, dass es einen „allgemeinen Kern[] der menschlichen Lebensform“ (Ebd.) gibt und ungeachtet kultureller Einflüsse, Wesensmerkmale, die allen Menschen gemeinsam sind.

Daraus leitet Nussbaum eine Liste von Fähigkeiten ab, die im Zentrum ihrer Konzeption stehen und die im Folgenden noch näher erläutert werden.

Da sie ihren Entwurf allem voran als Grundlage für staatliche Maßnahmen in verschiedenen Praxisbereichen der Politik versteht, bieten die aristotelischen Schriften für Nussbaum noch eine Reihe weiterer Anknüpfungspunkte. Insbesondere die Überlegungen, die Aristoteles zum Verhältnis zwischen dem Einzelnen, der Gesellschaft und dem Staat anstellt. „Aristoteles’ zahlreiche auf unterschiedliche Lebensweisen und konkrete Situationen ausgerichteten Erwägungen erheben Anspruch, zur Realisierung einer gut strukturierten staatlichen Gemeinschaft beizutragen.“ (Demmelbauer 2003: 14) Denn die Idee des Guten bildet für Aristoteles auch die Grundlage der Staatsordnung. „Aristotle also proposes an allied political philosophy whose main concern is to design appropriate political principles and institutions which would facilitate the good life of the citizens.“ (Alexander 2008: 5) Der Bürger ist Ausgangspunkt der staatlichen Legitimation.<sup>25</sup> Das Engagement des Staates soll folglich auf die Selbstentfaltung des Menschen abzielen. Ein Staat, der sich vordergründig auf den

---

<sup>25</sup> Vgl. „Nussbaum places the capability approach within the tradition of political philosophy that justifies political principles and the legitimacy of the state on the basis of the ‘political’ nature of human beings to come together in the polis.“ (Alexander 2008: 62)

Anstieg des Bruttosozialprodukts und die Akkumulation von Reichtümern konzentriert, würde demzufolge seine eigentliche Aufgabe verfehlen.

Gleichzeitig ist der Mensch als *zoon politikon*<sup>26</sup> zu politischer Partizipation und gemeinschaftlichem Engagement verpflichtet. Als soziales Wesen kann er das höchste Gut nur in der Gemeinschaft entfalten, also indem er Beziehungen und Bindungen zu anderen Menschen eingeht. Erst in der Erfahrung des Miteinander kann der Mensch seine bürgerlichen Pflichten erfüllen.

„Nussbaums Ansatz demonstriert mit Aristoteles, für den die Glückseligkeit des Einzelnen und des Staates zusammenfallen und der ferner die staatliche Gemeinschaft als Gemeinschaft von Gleichen, die sich zum Zwecke des bestmöglichen Lebens bildet, ansieht, eine moderne Theorie des guten Lebens, in der die Verantwortlichkeit der Staaten gegenüber den Bürgern offengelegt wird.“ (Demmelbauer 2003: 76)

Allerdings hat Aristoteles' Konzeption insofern einen Nachteil, als sie Frauen, Sklaven und Fremde vom Bürgerstatus ausschließt. Ihnen kommt somit nicht die Berechtigung zu, am öffentlich-sozialen und politischen Leben zu partizipieren. Nicht selten stieß Nussbaums' Rekurs auf Aristoteles gerade aufgrund dieser starren und hierarchisierenden Vorstellung auf Kritik, welcher Nussbaum jedoch mit einer klaren Distanzierung in der betreffenden Frage entgegnete. „The lack of the idea of equal human dignity is a major deficit in Aristotle's thinking. Nussbaum's hybrid theory of capabilities reconstructs Aristotle filling up this lacuna.“ (Alexander 2008: 5)

Insgesamt bildet die Lektüre aristotelischer Schriften, welche sie im Allgemeinen kritisch interpretiert, ein wesentliches Fundament für die Ausarbeitung ihrer philosophischen wie auch politischen Standpunkte und Forderungen.

---

<sup>26</sup> „Aristoteles beschreibt das Zoon Politikon in seinem Werk Politeia. Die Konzeption des Zoon Politikon basiert dabei auf der aristotelischen Vorstellung der Teleologie. Der jedem Dinge innewohnende Telos beschreibt seinen Daseinszweck und den Weg zur vervollkommenung [sic!] desselben. Bezogen auf das Zoon Politikon ist der Telos die Erreichung des "guten Lebens", welches nur in der [Gemeinschaft der] Polis verwirklicht werden kann.“

Online-Lexikon „Hellenica“, <http://www.hellenica.de/Griechenland/LX/ZoonPolitikon.html>, [Zugriff: 06.09.2011].

### 3.1.2.2. Grundzüge der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie

Im Zusammenhang mit der Frage, nach welchem Prinzip die Gesellschaft und der Staat organisiert sein müssen, um *jedem* Individuum zu einem guten Leben zu verhelfen, setzt sich Nussbaum detailliert mit der Theorie des amerikanischen Philosophen und liberalen Denkers John Rawls (1921-2002) auseinander und nutzt diese als Grundlage für ihre eigenen Überlegungen. Rawls hat mit seinem Hauptwerk „A Theory of Justice“ die wohl einflussreichste Gerechtigkeitstheorie des 20. Jahrhunderts vorgelegt. „[Diese] hat nicht nur in der Politischen Philosophie intensive Diskussionen ausgelöst, sondern wurde auch von Beginn an (1971) in der Ökonomie heftig und kritisch diskutiert.“ (Löffler/Keul/Schumann 2010: 3)

„Einige Kritiker, *die später* unter der Bezeichnung Kommunitarier bekannt werden sollten, äußerten Zweifel an den von Rawls verwendeten Grundannahmen. Insbesondere die von Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel und Michael Walzer vorgetragene Kritik erfuhr viel Aufmerksamkeit (Bell 2001).“ (Feldmann 2006: 3) Diese löste eine Debatte aus, welche in der Fachliteratur als *Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte* bzw. -*Kontroverse* weitläufig dokumentiert ist. Bevor die in diesem Zusammenhang vorgebrachten Kritikpunkte im nächsten Abschnitt erläutert werden, sollen Rawls Gerechtigkeitstheorie unter anderem auch hinsichtlich ihrer liberalen Elemente einer näheren Untersuchung unterzogen, und die Verbindungs- beziehungsweise Trennlinien<sup>27</sup> zum Fähigkeitenansatz von Martha Nussbaum herausgearbeitet werden.

„Before *A Theory of Justice* appeared, political philosophy was dominated by utilitarianism, the theory that sound social policy aims at the maximization of welfare.“ (Cohen, in Nussbaum/Sen 2009: 9) Rawls Theorie richtet sich gegen das utilitaristische Denken, zu dem sie eine Alternative darstellen soll. Stattdessen fragt sie nach den Grundlagen einer gerechten Gesellschaft, in der die individuelle Freiheit und soziale Kooperation aller Mitglieder dazu beitragen, dass jedes Mitglied seine eigene Vorstellung des Guten verwirklichen kann.

---

<sup>27</sup> In der Fachliteratur werden die beiden Ansätze trotz einiger Unterschiede als einander nahestehend beschrieben. Vgl. „Rawl's theory of justice and the capability approach are best thought of as 'first cousins', sharing a number of similar features in understanding what we owe to each other in the name of social justice (Roemer 1996: 164).“ (Alexander 2008: 51)

Rawls geht in seiner Konzeption von einer Gesellschaft aus, die sich in einem „Urzustand“<sup>28</sup> (*original position*) befindet, welchen er als „as a purely hypothetical situation“ (Rawls 1999: 11) beschreibt. „Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does anyone know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like.“ (Ebd.)

Das erklärt Rawls mit dem „Schleier des Nichtwissens“<sup>29</sup> (*veil of ignorance*), von welchem umgeben die Mitglieder einen Gesellschaftsvertrag<sup>30</sup> eingehen und sich so auf verbindliche Gerechtigkeitsgrundsätze einigen. Dabei bleiben mögliche Unterschiede in Bezug auf die Ausgangssituation unberücksichtigt und alle Vertragsparteien haben die gleiche Ausgangsposition. Die so entstehende Ordnung kann Rawls zufolge als legitim bewertet werden, da sie Resultat einer freiwillig getroffenen Übereinkunft zwischen rationalen Individuen in einer *fairen* Ausgangssituation ist.<sup>31</sup> Weiters würden jene Grundsätze, für die sich die Beteiligten in dieser fiktiven Situation entscheiden, eine gerechte soziale Struktur ermöglichen. „Die wünschenswertesten Grundsätze sind [...] solche, welche ein institutionelles System ermöglichen, das auch den schlechtest gestellten Menschen erheblich bessere Lebenschancen bietet als es jedes andere mögliche System bereitstellen könnte.“ (Demmelbauer 2003: 29)

Durch die soziale Kooperation ergeben sich demnach Wege für den Einzelnen, seinen persönlichen Lebensplan zu entwerfen. „Rawls proposes ‘primary social goods‘ (or simply ‘primary goods‘) as the most appropriate measure to evaluate individual benefits in social cooperation. In *TJ* [Theory of Justice], goods are defined as ‘all-purpose means‘ that a rational person would want in order to be able to pursue his or her conception of the good“ (Alexander 2008: 33).

---

<sup>28</sup> „Rawls [beschreibt] mit dem Urzustand keinen Überlebenskampf, oder keine Situation der totalen Rechtsunsicherheit, wie zum Beispiel Locke und Kant, sondern einen Zustand in dem Verteilungskonflikte in einer unstrukturierten, aber kooperativen Gesellschaft herrschen.“ (Engel 2005: 10)

<sup>29</sup> „Durch die Vorstellung vom Schleier des Nichtwissens zeigt sich Rawls` Nähe zur kantischen Ethik. Auch Kant setzt in seiner ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ Unkenntnis über unseren Platz in dem vorgestellten System der Natur voraus, wenn er uns den Kategorischen Imperativ als Prüfstein für den moralischen Wert unserer Handlungen vorschlägt.“ (Demmelbauer 2003: 28)

<sup>30</sup> Rawls stellt sich damit in die Tradition der Gesellschaftsvertragstheorien von Locke, Rousseau und Kant.

<sup>31</sup> Vgl. dazu: „Die universalistischen Vertragstheorien der Moral gehen vom Begriff der Vernunft aus und betrachten jene moralischen Grundsätze als gerechtfertigt, die aus einer unparteilichen Perspektive, also einer Situation, in der niemand den eigenen Vorteil uneingeschränkt verfolgen kann, einmütig akzeptiert werden. Ein solches Vertragsmodell findet sich in Rawls` Begründung einer Gerechtigkeitstheorie.“ (Pauer-Studer 2010: 124)

Die Liste der Grundgüter<sup>32</sup> variiert zum Teil, umfasst aber im Wesentlichen „Rechte und Freiheiten, Befugnisse und Chancen, Einkommen und Vermögen“, sowie Selbstachtung“ (Bormann 2006: 153). Nussbaum ist der Meinung, dass Menschen weniger instrumentelle Güter benötigen, als viel mehr die Möglichkeit „basic capacities“ (Vgl. Kallhoff/Schlick, in Kallhoff 2001: 78) zu entwickeln. Rawls beschränkt „das Gute im Urzustand auf jene grundlegenden Güter, von denen seiner Meinung nach ‚allgemein einleuchtet‘, daß Menschen sie im Rahmen eines rationalen Lebensplans wollen“ (Pauer-Studer 1996: 151). Diese „Begrenztheit [s]einer Theorie des Guten“ (Nussbaum 2010: 246) markiert eine Trennlinie zu Nussbaums Ansatz. Denn der Fähigkeitenansatz, den Nussbaum auch als Ansatz sozialer Gerechtigkeit versteht, „remains a good-based approach to justice“ (Alexander 2008: 50).

„Rawls' Konzeption der Grundgüter, die ja als Konzeption der Bedürfnisse der durch die moralischen Vermögen und die Befähigung zur uneingeschränkten Kooperation charakterisierten Bürger eingeführt wird, läßt keinen Raum für die besonderen gesellschaftlichen Arrangements“ (Nussbaum 2010: 158), welche zur Integration von Menschen, die in irgendeiner Weise *anders* sind, von Nöten wären.

Rawls' Konzeption des Gesellschaftsvertrags basiert auf der Annahme, „daß die Vertragsparteien mit ihren Verhandlungen in einer Situation der ungefähren *Gleichheit* beginnen – nicht nur der moralischen Gleichheit, sondern der ungefähren Gleichheit der Macht und der Ressourcen“ (Ebd.: 53). Genau hierin sieht Nussbaum einen wesentlichen Kritikpunkt des Rawl'schen Modells und argumentiert, dass es immer auch Schwächere gibt, für die nicht die gleichen Voraussetzungen gelten und die von dieser Konzeption ausgeschlossen werden. Sowohl die sozialen Verhältnisse als auch andere Einflussfaktoren wie (Einschränkungen in Bezug auf) körperliche oder psychische Fähigkeiten, würden unberücksichtigt bleiben. Nussbaum aber fordert die „Ausweitung der Gerechtigkeit auf alle Bürgerinnen und Bürger dieser Welt“<sup>33</sup> (Ebd: 15).

---

<sup>32</sup> Eine detaillierte Darstellung der Rawlschen Grundgüthertheorie und der daran geübten Kritik kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden.

<sup>33</sup> „[Diese] Grenzen hat Rawls später selbst gesehen, namentlich daß er den Tiefenpluralismus moderner Gesellschaften unterschätzt, und [...] Fragen einer internationalen Rechtsgemeinschaft ausblendet.“ (Höffe 2006: 7) Ingeborg Gabriel sieht diese „formale Sicht von Gleichheit, die die realen Ungleichheiten und die unterschiedlichen Ausgangssituationen der einzelnen Menschen und Völker, aber auch der Angehörigen von Minderheiten u.Ä. ausblendet“ mit einem „Defizit in der Wahrnehmung vorgegebener menschlicher Solidarität [verbunden].“ (Gabriel, in Gabriel/Schwarz 2011: 19)

Die Basis der sozialen Struktur bilden für Rawls die großen sozialen Institutionen wie der Staat und die Märkte<sup>34</sup>, aber auch in kleinerem Rahmen die Familie. Sie sollen miteinander interagieren, um die Perspektiven des Einzelnen in Bezug auf eine hohe Lebensqualität zu formen und zu verbessern. Denn „it is of supreme importance to be aware that social justice is [...] an aspiration to realize certain human and institutional conditions embodying a plurality of principles and balancing their demands in a coherent way” (Alexander 2008: 2). Rawls zufolge geht es hierbei vor allem um die Frage, wie individuelle Freiheiten maximiert werden können und gleichzeitig Ungleichheit überwunden werden kann.

Die Rechtsbasis bilden die Gerechtigkeitsprinzipien Freiheit und Gleichheit<sup>35</sup>, wobei Rawls im Zweifelsfall der Freiheit einen höheren Stellenwert einräumt. Da jedem Mitglied der gleiche Freiheitsanspruch zukommt, könne der Einzelne die größtmögliche Freiheit nur so lange genießen, solange sie mit der gleichen Freiheit für alle anderen vereinbar ist.

„Freiheit geht in der Traditionslinie der Rechtsphilosophie Kants [in der auch Rawls steht] soweit, wie sie die Freiheit des anderen nicht gefährdet. [...] Für Nussbaum [hingegen] ist Freiheit immer auch *positiv*, d.h. kooperative, kommunikative und verantwortliche Freiheit, ist an Leiblichkeit gebunden und entwickelt sich nur in Sozialität und hat nahezu immer den Wunsch längerfristig [...] sich mit anderen zu verbinden.” (Dabrock, in Jähnichen/Maaser/Soosten 2002: 179)

Dieser Gedanke wird in der Literatur auch an anderer Stelle aufgegriffen: „The capability theorists disagree with this presupposition [of freedom as non-interference]. Freedom is not merely the absence of interference, but also the possession of different capabilities to achieve valuable human functionings.“ (Alexander 2008: 4) Diese Überlegung ist für Nussbaums` Zugang ganz wesentlich. Freiheit bedeutet demnach nicht nur, dass der Staat oder Mitmenschen nicht in jemandes Leben eingreifen, sondern zeigt sich erst durch Möglichkeiten des Einzelnen, sein Leben aktiv zu gestalten. Ein Leben in Freiheit setzt die Garantie von Wahlmöglichkeiten und Chancen voraus, ebenso wie den gesicherten Zugang zu gemeinschaftlichen bzw. öffentlichen Gütern.

---

<sup>34</sup> „Obwohl der Liberalismus einem Wandel unterliegt, gibt es seit Smith eine enge Verbindung von Individuum und Marktwirtschaft über die Verbindung des Privateigentums. Im Fokus [...] steht daher die Frage nach Verteilungsgerechtigkeit oder Leistungsgerechtigkeit. Es ist daher zugleich ein Streit um den Vorrang von Staat oder Markt als Regulierungsinstanz.“ (Wittchen 2010: 250)

<sup>35</sup> Freiheit im ethischen und politischen Sinn bedeutet die Voraussetzung und Fähigkeit, verantwortungsvoll und sittlich zu handeln sowie die reale Möglichkeit des (die Vernunft gebrauchenden Menschen) zur Selbstbestimmung. Bereits bei Aristoteles genossen alle, denen der Bürgerstatus zukam, die volle Gleichheit. Auch Immanuel Kant hat die Bedeutung dieser beiden Grundnormen für die politische Philosophie betont.

Daher „[i]t is well within the spirit of the capability approach to tolerate certain qualified forms of 'interferences' for redistributive purposes and for the provision of public goods so that maximum conditions for basic capabilities can be realized for all citizens.“ (Alexander 2008: 4) Ein Eingriff in die persönliche Freiheit des Individuums ist somit für Vertreter des Fähigkeitsansatzes bis zu einem gewissen Punkt durchaus befürwortbar, wenn dieser etwa zu Zwecken der ausgewogenen Verteilung öffentlicher Güter unter allen Mitgliedern der Gesellschaft oder zur Sicherung des Gemeinwohls aller vorgenommen wird.

„Im Fähigkeitsansatz kommt den Vorteilen und Zielen sozialer Kooperation von Anfang an eine moralische und soziale Dimension zu.“ (Nussbaum 2010: 220) Während Rawls von einem Gesellschaftsmodell ausgeht, in welchem die soziale Kooperation vordergründig durch einen gegenseitigen Vorteil motiviert ist, betont Nussbaum, dass es für einen gerechten Gesellschaftsentwurf durchaus auch notwendig ist, aus Mitgefühl oder Altruismus für andere zu handeln und nicht stets nur deshalb, weil man dafür im Gegenzug etwas erwartet. Nussbaum plädiert für soziale Verantwortung, Solidarität und Mitmenschlichkeit. Diese liegt für Nussbaum darin, dass auch Menschen, die „nicht über alle notwendigen Voraussetzungen für ein achtbares und würdevolles Leben verfügen“ (Ebd.), aufgrund des Mitgefühls anderer einen Platz in dieser Gesellschaft finden. Es sei demnach wichtig, neue Ansätze zu finden, die eine andere Art von Kooperation voraussetzen, welche die Idee „menschlicher Verbundenheit und Zusammengehörigkeit wieder neu beleb[t]“<sup>36</sup> (Ebd.: 314).

Im Gegensatz zu Rawls, der sein Modell innerhalb der Grenzen des Nationalstaates entwirft, möchte Nussbaum mit ihrem universal angelegten Ansatz die Gesellschaft über die nationalstaatlichen Grenzen hinaus denken. Damit greift sie gleichzeitig ein weiteres Problem auf, welches durch Rawls' Konzept nicht gelöst werden kann, nämlich „the highly interdependent but at the same time highly asymmetric relations between poor and rich countries“ (Cruz Bernabe 2006: 1). Das Gefälle zwischen „reichen“ und „armen“ beziehungsweise „entwickelten“ und „unterentwickelten“ Ländern ist ein zentrales Thema der

---

<sup>36</sup> Nussbaum verweist an dieser Stelle auf die unterschiedlichen Vorstellungen menschlicher Verbundenheit im Naturrecht, wie etwa bei Grotius, der „von einer Vorstellung des Menschen als Wesen [ausging], dem Würde oder menschlicher Wert zukommen und das durch Geselligkeit charakterisiert ist, durch den ‚geselligen Trieb‘ zu einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht geordneten Gemeinschaft mit seinesgleichen“. Grotius hält diese Eigenschaften für tief in der Natur des Menschen verankert“ (Nussbaum 2010: 61f.).



Entwicklungsforschung und Entwicklungspolitik, welches im Rahmen der gegenwärtigen Umgestaltung der internationalen Ordnung besonders an Gewicht gewinnt.<sup>37</sup>

„Jede Theorie der Gerechtigkeit, die eine Grundlage dafür bieten soll, allen Menschen annehmbare Lebenschancen und Möglichkeiten zur Verfügung zu stellen, muß sowohl die Ungleichheiten innerhalb eines jeden Landes als auch die Ungleichheiten zwischen den Nationalstaaten berücksichtigen und besonders auch im Blick behalten, wie es angesichts der immer stärkeren und zahlreicheren globalen Verbindungen zu komplexen Überschneidungen zwischen beiden Ebenen kommt.“ (Nussbaum 2010: 312)

Angesichts fortschreitender Globalisierung, weltweiter Armut und zunehmender Ungleichheit, hält Nussbaum es daher für notwendig eine solche Theorie der Gerechtigkeit zu formulieren, die über die nationalen Grenzen hinweg gelten kann<sup>38</sup>.

Dabei geht es ihr nicht nur um die philosophische Auseinandersetzung mit dem Thema, sondern vielmehr um die Möglichkeit der praktischen Umsetzung von Gerechtigkeitsstandards. Sie weist auf die zahlreichen Anwendungsbereiche in der Politik hin und betont besonders den Verbesserungsbedarf im Bereich der Grundrechte, der politischen Freiheiten sowie der Gleichbehandlung aller Menschen. Nussbaum spricht damit aktuelle Schwerpunktthemen der Entwicklungspolitik an, deren Dringlichkeit stetig zunimmt.

Insbesondere die Problematik der Benachteiligung von Frauen und des Umgangs mit Behinderung<sup>39</sup> vor allem auch in sogenannten Entwicklungsländern, die Interdependenz von Migration und Entwicklung(spolitik), die Ausrottung von Tieren und die Ausbeutung der Natur mit dem Resultat sich häufender Naturkatastrophen, ist in den letzten Jahren verstärkt ins Bewusstsein getreten.

In ihrem Buch „Die Grenzen der Gerechtigkeit“, in welchem Nussbaum diese Problemfragen aufgreift, schreibt sie: „Auch wenn sich meine Argumentation gegen kontraktualistische Theorien der globalen Gerechtigkeit richtet, befasse ich mich hier mit ihnen, da sie überzeugender als viele andere sind – insbesondere als Theorien der globalen Entwicklung,

---

<sup>37</sup> Gleichzeitig muss auch das wachsende Gefälle zwischen Reich und Arm innerhalb der Industrienationen ernst genommen werden und zusätzlich Anlass sein, die gegenwärtigen politischen und wirtschaftlichen Strukturen zu überdenken.

<sup>38</sup> Auf die (negativen) Auswirkungen der Globalisierung und die Notwendigkeit neuer Lösungen wird in der Literatur vielfach hingewiesen, „[d]enn es ist in der Vergangenheit auch nicht ansatzweise gelungen, die in vielen Bereichen zunehmenden globalisierungsbedingten Problemlagen politisch so zu regeln und damit zu entschärfen, dass längerfristig ein friedliches globales Zusammenleben auf der Basis der Gerechtigkeit möglich wird.“ (Gabriel, in Gabriel/Schwarz 2011: 9)

<sup>39</sup> Das Thema Behinderung genießt erst seit wenigen Jahren breite internationale Aufmerksamkeit. Vgl. *UN-Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen*. Österreich hat dieses Abkommen im Jahr 2008 ratifiziert. Der Konventionstext kann über die Homepage des Bundesministeriums für Arbeit, Soziales und Konsumentenschutz eingesehen werden, welches die Angelegenheiten koordiniert. [http://www.bmask.gv.at/cms/site/attachments/8/7/3/CH1027/CMS1283153806742/konv\\_txt\\_dt\\_bgbl.pdf](http://www.bmask.gv.at/cms/site/attachments/8/7/3/CH1027/CMS1283153806742/konv_txt_dt_bgbl.pdf) [Zugriff: 26.09.2011]

wie sie auf gegenwärtigen Varianten des ökonomischen Utilitarismus aufbauen.“ (Nussbaum 2010: 313) Nussbaums Ansatz geht über Fragen der Nutzenmaximierung und bloßen Verteilungsgerechtigkeit hinaus und steht, laut Befund der Neuen Züricher Zeitung<sup>40</sup>, für eine „Reformulierung des politischen Liberalismus, die bislang vernachlässigten Problemen wie internationaler Gerechtigkeit und Geschlechtergerechtigkeit Rechnung trägt“.

Der Fähigkeitenansatz, dem die Theorie des Guten zugrunde liegt, könne dazu beitragen, „that we [...] choose actions and institutions that go against utilitarianism or any monistic conception of the good“ (Alexander 2008: 51).

Im Fähigkeitenansatz sieht Nussbaum somit keinen Gegenentwurf zu Rawls Konzeption, sondern deren notwendige Erweiterung und Ergänzung.

### **3.1.2.3. Die Kommunitarismus-Liberalismus Debatte**

In ihren Ausführungen nimmt Martha Nussbaum häufig Bezug auf die Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte<sup>41</sup> und entwickelt unter anderem in der Auseinandersetzung mit diesen beiden Paradigmen wichtige Elemente ihres Fähigkeitenansatzes.

Ohne im Detail auf diesen – in der Literatur ohnehin umfassend behandelten – Diskurs einzugehen, sollen kurz einige Aspekte thematisiert werden, die für Nussbaums Überlegungen wichtig sind. Auch wenn Nussbaum gemeinhin als liberale Denkerin eingestuft wird, lassen sich in ihrer Theorie sowohl Elemente, die dem Kommunitarismus, als auch solche, die dem Liberalismus zugeordnet werden können, ausmachen<sup>42</sup>. „Während der Liberalismus [das Individuum und dessen Freiheit in den Mittelpunkt stellt und] auf die Sicherung der Entfaltungsmöglichkeiten des Einzelnen als politische Maxime setzt,“ (Wittchen 2010: 248) betont der Kommunitarismus den Wert der Gemeinschaft, welche die Wertvorstellungen des Individuums beeinflusst und der eine „besondere Bedeutung für die Ausgestaltung politischer Theorien“ (Feldmann 2006: 5) zukommt. Unabhängig voneinander betrachtet, greifen beide Positionen in Bezug auf einige Problemfragen wie etwa den Schutz einzelner Mitglieder

---

<sup>40</sup> Kommentar der Neuen Züricher Zeitung; aus der Produktbeschreibung bei Amazon zu Nussbaums Werk „Gerechtigkeit oder Das gute Leben“: [http://www.amazon.de/Gerechtigkeit-oder-gute-Leben-suhrkamp/dp/product-description/3518117394/ref=dp\\_proddesc\\_0?ie=UTF8&n=299956&s=books](http://www.amazon.de/Gerechtigkeit-oder-gute-Leben-suhrkamp/dp/product-description/3518117394/ref=dp_proddesc_0?ie=UTF8&n=299956&s=books) [Zugriff: 26.09.2011]

<sup>41</sup> Zur ideengeschichtlichen Entwicklung des (Gegensatzes zwischen) Liberalismus und Kommunitarismus bietet Wittchen eine gute Übersicht. (Vgl. Wittchen 2010: 249f.)

<sup>42</sup> Eine Theorie der Gerechtigkeit, welche einen Anspruch auf allgemeine Geltung erhebt, dürfe sich „nicht auf eine Position in einer derartigen Dichotomie reduzieren“ (Wittchen 2010: 248) lassen.

innerhalb der Gemeinschaft oder die Gerechtigkeit über nationale Grenzen hinweg, zu kurz. Nussbaum gelingt es diese Problematik zumindest teilweise zu lösen indem sie die beiden Theoriestränge in ihrem Ansatz verbindet<sup>43</sup> (Vgl. Kallhoff/Schlick, in Kallhoff 2001: 81f.).

Nussbaum teilt die Ansicht der Liberalisten vom Individuum als „basic unit for political thought“ (Ebd.: 78) und greift in ihrer Theorie weitere liberale Elemente wie „personhood, autonomy, rights, dignity, [and] self-respect“ (Ebd.: 77) auf. Durch den Fähigkeitenansatz möchte Nussbaum dazu beitragen, dass jeder Einzelne zu einer eigenverantwortlichen Lebensführung befähigt wird, indem seine Freiheiten und Rechte gesichert und seine Würde und Autonomie anerkannt werden. Jeder gut strukturierte demokratische Staat sollte Nussbaum zufolge dazu in der Lage sein, diese Rahmenbedingungen für seine Bürger zu schaffen (Vgl. Nussbaum 2011: 114).

Diese politische Struktur ermöglicht eine koordinierte Gesellschaft, in welcher der Bürger gewisse Pflichten übernimmt, darüber hinaus aber sein persönliches Privatleben führen kann (Vgl. Ebd.: 119).

„Übersehen wird durch den Liberalismus [so die Kritik der Gegenseite], dass die Verpflichtungen des Individuums bestimmt werden durch die Identität des Einzelnen als Mitglied einer Gemeinschaft und seiner Rolle, die er in einer solchen Gemeinschaft einnimmt“ (Feldmann 2006: 21). Auch Nussbaum, die – wie viele Kommunitarier – in Anlehnung an Aristoteles die Person als politisches und soziales Wesen betrachtet, „das nach einem durch und durch sozialen Guten strebt und mit anderen auf verschiedenen Ebenen komplexe Zielsetzungen teilt“ (Nussbaum 2010: 222), greift diese Kritik auf. Der Mensch kann nicht als „ungebundenen’ Selbst“ (Riesenkampff 2005: 133) losgelöst von der Gemeinschaft betrachtet werden.

Daher misst auch Nussbaum der Gemeinschaft eine wichtige Bedeutung bei, denn nur gemeinsam mit anderen könne der Einzelne eine Idee des Guten entwerfen (Vgl. Kallhoff/Schlick, in Kallhoff 2001: 80). Dieses ist mehr als ein subjektives Glücksgefühl. „Würde man nun, wie in der Moderne üblich, die Glückseligkeit im Sinne eines

---

<sup>43</sup> Kallhoff und Schlick erkennen ein Prinzip der Vereinheitlichung „a principle of unification“ in Nussbaums Werk, wenn sie von communities als „liberal communities“ spricht. (Vgl. „Liberal Communities: Why Political Liberalism Needs a Principle of Unification“ Kallhoff/Schlick, in Kallhoff 2001: 77-83)

ausschließlich persönlichen, inneren Glücksgefühls begreifen, so würde dies dem aristotelischen Eudämoniebegriff nicht gerecht werden.“ (Riesenkampff 2005: 66)

Unter den *zehn zentralen Fähigkeiten* hebt Nussbaum zum einen die *praktische Vernunft* als Grundlage für den Entwurf einer Vorstellung des Guten und zum anderen *Affiliation*, also das Gefühl für die Gemeinschaft oder den Gemeinschaftssinn, als die zwei „architectonic capabilities“ (Vgl. Leßmann 2006: 35; Kallhoff/Schlick, in Kallhoff 2001: 80) hervor. Sie hält diese beiden für die wichtigsten Fähigkeiten, die Menschen besitzen können.

Somit setzt der Zusammenschluss von Individuen zu einer Gruppe nicht zwingend kulturelle oder religiöse Zusammengehörigkeit voraus, vielmehr geht es laut Nussbaum um erfüllende soziale Beziehungen und gemeinsam geteilte Anschauungen und Interessen der Mitglieder.

„Jene Gruppen, welche die Basis sozialer Beziehungen bilden und auf die sich die Prinzipien des Gerechten beziehen, sind zumindest zum Teil durch eine gemeinsame Idee des guten Lebens bestimmt [...], wie etwa die Familie.“ (Vgl. Kallhoff/Schlick, in Kallhoff 2001: 80, Übersetzung B.J.) Die Familie erfüllt zum einen das, worin der Kommunitarismus die Bedeutung der Gemeinschaft erkennt, nämlich die Prägung der Wertpräferenzen ihrer Mitglieder. Gleichzeitig wird durch die Überbetonung der Gemeinschaft, der Schutz individueller Rechte – als eine der liberalen Hauptforderungen – häufig vernachlässigt. In diesem konkreten Fall (der Familie) zum Beispiel das Selbstbestimmungsrecht der Frau im Hinblick auf ihre Rolle als Mutter. Nussbaum fordert daher die Familie als „politische Institution und nicht [als] einen Teil der gegenüber Gerechtigkeitsforderungen immune[] ‚Privatsphäre‘“ (Nussbaum 2010: 14) zu betrachten. Gleichberechtigung müsse nicht nur für Gruppen, sondern auch für deren einzelne Mitglieder garantiert werden. Das hängt nicht zuletzt mit der liberalen Auffassung zusammen, dass „die Bürger im Staat, unabhängig von ihrer Auffassung, wie man glücklich wird, gleich behandelt werden und gleiche Güter zur Verfügung gestellt bekommen [müssen]“ (Riesenkampff 2005: 135).

An diesem Beispiel wird sichtbar, dass es Nussbaum trotz der „Trennung zwischen einer Privatperson, die ihre ethischen Vorstellungen lebt und des öffentlichen Bürgers, dessen Prinzipien neutral gerechtfertigt werden können“ (Ebd.) darum geht, den Menschen in seiner Gesamtheit zu erfassen, als Einzelperson und Teil des Gemeinschaftswesens.

„Martha Nussbaum, deren Philosophie in einem neu formulierten, politischen Liberalismus und in der aristotelischen Tugendethik ihre philosophische Grundlage hat, setzt postmodernen kulturelrelativistischen Theorien und bestimmten Arten des Kommunitarismus eine Auffassung vom menschlichen Leben entgegen, die universalistische Aussagen und Urteile möglich macht und trotzdem partikulare Gegebenheiten wertpluralistischer Gesellschaften berücksichtigen kann.“ (Beck 2009: 7)

Sie teilt die Perspektive der Kommunitaristen, indem sie dem Guten eine Priorität vor dem Rechten einräumt und den Wert der Gemeinschaft im Hinblick auf die Prägung individueller Lebensentwürfe anerkennt. Gleichzeitig stimmt sie mit den Liberalisten überein, dass jeder Mensch einen gewissen Anspruch auf Selbstbestimmung hat, um seine persönliche Vorstellung vom guten Leben verwirklichen zu können. Ihr Entwurf versucht individuelle und gemeinschaftlich-gesellschaftliche Aspekte des menschlichen Lebens in ein Gleichgewicht zu bringen.

### **3.1.3. Nussbaums Beitrag zur ethischen Dimension von Entwicklung**

#### **3.1.3.1. Die menschliche Natur und Nussbaums Theorie des guten Lebens**

Nussbaums' *Theorie des guten Lebens* basiert auf der Annahme, dass es eine menschliche Natur gibt, die sich durch die Untersuchung der menschlichen Lebensweise und der menschlichen Erfahrungen offenbart und folglich beschreiben lässt. Martha Nussbaum versucht aus der Bestimmung dieser menschlichen Natur, die sie als das Verbindende aller Kulturen<sup>44</sup> erachtet, die Grundlagen für universelle ethische Normen abzuleiten.

„Weil wir uns als Menschen dasselbe Schicksal teilen, indem wir als hungrige Säuglinge zur Welt kommen, ein Bedürfnis nach Schutz und nach sozialen Bindungen haben, weil wir uns nicht von unseren Grundbedürfnissen befreien können und nicht zuletzt deshalb, weil wir alle den Tod vor uns haben, betrachtet Nussbaum die Funktionen des ‚Menschseins‘ aus diesem spezifizierten Blickwinkel als außerkulturelle Tatsache.“ (Demmelbauer 2003: 7)

---

<sup>44</sup> An dieser Stelle sei auf die Frage nach der Verbindung zwischen „Kultur“ und „Entwicklung“ hingewiesen, deren Relevanz sowohl für den Entwicklungsprozess als auch für die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit Gerald Faschingeder in seinem Buch „Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie“, erschienen 2001, ausführlich diskutiert. Der Autor plädiert für einen differenzierten Kulturbegriff und die Einbindung von Machtfragen in die Reflexion über das Verhältnis von Kultur und Entwicklung.

Entgegen der Auffassung kulturelrelativistischer Theorien<sup>45</sup>, versucht Nussbaum „[e]in[en] verallgemeinbare[n] Maßstab des menschlichen Lebens“ (Beck 2009: 5) als Grundlage ihres Fähigkeitenansatzes zu etablieren. Es ist der Ansicht ist zuzustimmen, „dass Nussbaums Fähigkeiten-Ansatz nicht als perfektionistisches Projekt, welches auf eine bestimmte Form von menschlicher Vorzüglichkeit abzielt, fehlinterpretiert werden darf. Ihr auf einer ‚starken vagen Konzeption des Guten‘ basierender Fähigkeiten-Ansatz verfolgt vielmehr die Absicht, ein allgemeines Bewusstsein von Humanität unter Beweis zu stellen.“ (Demmelbauer 2003: 6) Der Fähigkeitenansatz, welcher primär auf die Anwendung der theoretischen Überlegungen zum guten Leben in der Praxis abzielt, steht im Einklang mit der Idee, dass der Mensch als Selbstzweck betrachtet und ihm ungeachtet seines Geschlechts, seiner Herkunft oder seiner Klasse die gleiche Würde und der gleiche Respekt zukommen soll.

Aus dieser *Theorie des guten Lebens* leitet Nussbaum ihre Forderung nach Gerechtigkeit und Gleichheit ab. Allerdings „der differenzierten Gleichheit, die keine Gleichheit im Sinne unreflektierten Gleichseins darstellt, sondern eine Gleichheit, die sich an partikularen Gegebenheiten ausrichtet, offen für Differenzen und Abweichungen ist und trotzdem nicht einen universellen, allgemeingültigen Begriff des Menschen aufgibt.“ (Beck 2009: 4f.)

Wie eingangs dargestellt, stützt Nussbaum ihre Argumente weitgehend auf Aristoteles, denn „sie meint, dass sich für eine Analyse der *conditio humana* die Aristotelische Ethik immer noch als sehr verdienstvoll erweist“ (Demmelbauer 2003: 7). Insbesondere die aristotelische Tugendlehre dient ihr als wichtige Reflexionsgrundlage. Tugend ist nicht naturgegeben. Sie zeigt sich erst durch die Handlungen des Menschen. Tugendhaft zu sein bedeutet das richtige Maß, *die Mitte*, zu finden. Die tugendgemäße Handlung setzt eine freiwillige Entscheidung des Menschen voraus. Die freiwillige Entscheidung ist wiederum gebunden an Handlungsspielräume, Möglichkeiten und innere wie äußere Einflüsse.

---

<sup>45</sup> Während *Universalisten* die Anerkennung der Menschenwürde aller Menschen fordern und „das Recht des Individuums auf Unversehrtheit höher als jeden kollektiven kulturellen Wert schätzen“ (Barth 2008: 106) und damit „die Kant'sche Annahme, der Mensch habe ein universelles menschliches Potential“ (Schües in, Laer/Scheer 2004: 33) vertreten, berufen sich die *Relativisten* „auf eine substantialistische Hegel'sche Philosophie und auf den Begriff des ‚guten Lebens‘ bei Aristoteles“ (Ebd.: 34) und betonen die Unverwechselbarkeit und Besonderheit jedes Einzelnen, die unter anderem durch die kulturelle Zugehörigkeit beeinflusst ist. Es besteht ein Zusammenhang zwischen den Begriffspaaren *Universalisten-Relativisten* und *Liberalisten-Kommunitaristen*, „wobei die Universalisten und Liberalisten gemeinhin traditionskritisch, die Relativisten und Kommunitaristen hingegen mit der Unhintergebarkeit traditionaler Bezüge argumentieren“. (Dittmann 2004: 11) Die wichtige Frage, welche sich dadurch für den Entwicklungsdiskurs ergibt, lautet: „Sind Traditionen durch die Entwicklung rationaler Verfahren zu neutralisieren? Oder bilden sie im Gegenteil eine Form von Rationalität, die erst zur notwendigen Kritik moderner Entwicklungen befähigt?“ (Ebd.) Nussbaum löst diesen Gegensatz, indem sie eine Verbindung zwischen beiden Zugängen schafft und ihrer Theorie die Gemeinsamkeit aller Individuen aufgrund der menschlichen Natur zugrunde legt, gleichzeitig aber in der praktischen Anwendung des Ansatzes Raum für kulturelle Anpassungen lässt.

„Der aristotelischen Tradition folgend, nimmt der Capabilities-Ansatz über Regeln, Standards, Prinzipien und rationale Abwägungen hinaus auch Bedürfnisse, Neigungen, Empfindungen, Haltungen, Erlebnisperspektiven, Sinn- und Symbolsysteme sowie ästhetische Handlungsmotivationen der AkteurInnen in den Blick und verweist darauf, dass ein gutes Leben nicht nur ein individuelles, sondern immer auch ein soziales Projekt ist.“ (Otto/Ziegler 2010: 9)

Die Bestimmung der essentiellen menschlichen Natur sowie die gemeinsamen menschlichen Erfahrungen, geben Nussbaum zufolge Aufschluss darüber, welche Elemente ein gutes Leben zu enthalten hat. „Nussbaum describes her own theory as ‘internalist’, in the sense of drawing on ‘searching participatory dialogue’ in and for human history and experience, and ‘essentialist’, in the sense of offering a normative yet revisable conception of human life’s ‘defining features’“ (Crocker, in Nussbaum/Glover 2000: 171). Sie fordert daher das Mitwirken der Politik und Gesellschaft, damit für alle Menschen im gemeinsamen Zusammenleben die Entfaltung ihrer menschlichen Natur gelingt und die Verwirklichung des höchsten Guten, nach dem sie streben, durch ihr Handeln möglich wird.

### **3.1.3.2. Der Fähigkeitsansatz als ethischer Ansatz der Entwicklungspolitik**

Der *Capability Approach* oder *Capabilities Approach* <sup>46</sup>, manchmal auch als *Human Development Approach* bezeichnet, spielt nicht nur eine große Rolle in der normativen Ökonomie, der Sozialethik und der politischen Philosophie, sondern ist gleichzeitig auch als äußerst verdienstvoller Beitrag für die Entwicklungspolitik zu bewerten. Es ist ein Entwurf, der Entwicklung nicht ausschließlich über materielle Faktoren sondern in Bezug auf das Wohlergehen und die Lebensumstände des Menschen beurteilt. Martha Nussbaum, die bei seiner Ausgestaltung wesentlich mitgewirkt hat, versteht ihn als eine notwendige *Gegentheorie* zu den bisher vorherrschenden Konzepten der Entwicklungspolitik. „Such a counter-theory should articulate the world of development in new ways, showing us a different picture of what our priorities should be.“ (Nussbaum 2011: xii)

---

<sup>46</sup> Nussbaum bevorzugt diese Bezeichnung und begründet dies wie folgt: „I typically use the plural, ‘Capabilities,’ in order to emphasize that the most important elements of people’s quality of life are plural and qualitatively distinct: health, bodily integrity, education, and other aspects of individual lives cannot be reduced to a single metric without distortion.“ (Nussbaum 2011: 18) Diese Bezeichnung zieht sie auch der des „Human Development Approach“ vor, da sie nicht nur Menschen, sondern auch Tiere in ihre Konzeption einschließt (Vgl. Ebd.).

In diesem Sinne betrachtet Nussbaum Entwicklung als einen Prozess, der durch politische Maßnahmen gefördert und umgesetzt, zur wünschenswerten Zielsituation einer gerechten Gesellschaft führen soll, welche die unantastbare Würde jedes Individuums anerkennt und ihm die Freiheit zur Selbstbestimmung und die Möglichkeit zur Verwirklichung eines guten Lebens eröffnet.

Erst die Tätigkeit als Forschungsberaterin am *World Institute for Development Economics Research (WIDER)* hat Nussbaum dazu bewogen über entwicklungspolitische Fragen nachzudenken. Davor hatte sie sich ausführlich mit antiker Philosophie beschäftigt und stellt folgende Verbindung fest: „The ancient Greek philosophers contended with the misery of people whose living standard more closely approximated that of presentday India than that of United States or Europe; their proposals have, in some respects, great pertinence to the diagnosis and amelioration of problems in developing countries.” (Nussbaum 2000: xv) Von dieser Überlegung ausgehend, verbindet Nussbaum in ihrem Ansatz Elemente der antiken Philosophie und der anthropologischen Politik. Viele Aspekte ihrer Konzeption sind von Relevanz für die Entwicklungstheorie und besonders für die Entwicklungspolitik.

Nussbaum setzt sich mit vorhandenen Theorien der Wohlfahrtsmessung<sup>47</sup> auseinander und greift jene Problematik auf, auf die im einleitenden Teil dieser Arbeit bereits hingewiesen wurde, nämlich, dass Lebensqualität lange über das Bruttoinlandsprodukt (BIP) bewertet wurde. Dieser Indikator sei ökonomisch fokussiert und somit unzureichend, um das tatsächliche Wohlbefinden der Menschen zu erfassen. Nussbaum konkretisiert in einem Interview der *Harvard University Press*<sup>48</sup> die Mängel des BIP als Messgröße zur Bewertung der Lebensqualität wie folgt: Ein Problem bestehe darin, dass es sich beim BIP um eine Durchschnittsgröße handelt, welche nichts über die Verteilung aussage. In Statistiken werden demnach auch Länder gut bewertet, in denen eine kleine Minderheit viel besitzt und der Großteil der Bevölkerung wenig zum Leben hat. Eine weitere Schwäche sieht Nussbaum darin, dass das BIP als ökonomische Größe keine Auskunft über die Lebensqualität der Menschen in Bezug auf unterschiedliche Lebensbereiche geben kann.

---

<sup>47</sup> „Zum einen ist dies die Wohlfahrtsökonomie mit ihren utilitaristischen Wurzeln, zum anderen die Orientierung an Ressourcen als Maß für die Chancen, wie sie beispielsweise Rawls vertritt.” (Leßmann 2006: 34)

<sup>48</sup> Interview mit Martha Nussbaum – „Creating capabilities: The human development approach“ Länge 9.41 min. <http://www.youtube.com/watch?v=AoD-cjduM4Q>, hochgeladen von Harvard University Press [harvardupress] am 19.05.2011, [Zugriff am: 22.09.2011]



Ein hohes BIP sagt etwa nichts über die Gesundheitsversorgung, Bildung oder die politischen Freiheiten einer Nation aus. Nussbaum betont, dass die Annahme, ökonomischer Wohlstand würde auf andere Lebensbereiche positiv übergreifen, statistischen Untersuchungen zufolge nicht bestätigt werden kann und viele wichtige Lebensbereiche nicht mit dem BIP korrelieren. Daher sei es notwendig andere Bewertungskriterien heranzuziehen, die eine höhere Aussagekraft über die tatsächlichen Lebensverhältnisse der Menschen hätten. Denn es reiche nicht aus das Wohlergehen lediglich über das Einkommen zu messen.

Nussbaum hält den Fähigkeitenansatz für eine geeignete Alternative, da dieser viele Bereiche in den Blick nimmt, die ein menschliches Leben ausmachen. Gleichzeitig räumt sie ein, dass der Mensch durch sein Handeln und seine Entscheidungen aktiv auf seine Lebenssituation einwirken kann unter der Voraussetzung, dass er über entsprechende Verwirklichungschancen und Partizipationsmöglichkeiten verfügt.

„Der Capability Approach unterscheidet *Functionings* und *Capabilities*. *Functionings* sind die *konkreten Lebensbedingungen und Aktivitäten*, die von einer Person realisiert werden. Sie beziehen sich also darauf, was jemand tut, wie er lebt und welche Fähigkeiten er oder sie verwirklicht. *Capabilities* sind dem gegenüber die *Möglichkeiten*, die dieser Person zur Verfügung stehen. Sie stehen für die Freiheit einer Person, bestimmte Funktionen realisieren zu können.“ (Schneider 2010: 18)

„Nussbaum unterscheidet [dabei] interne und kombinierte Fähigkeiten. Interne Fähigkeiten (*internal Capabilities*) beschreiben das *individuelle Verwirklichungspotenzial* der Personen. Kombinierte Fähigkeiten (*combined Capabilities*) beruhen auf der Zurverfügungstellung *struktureller Ressourcen*, die zur Ausübung von Funktionen benötigt werden.“ (Ebd.: 19)

Durch diese Unterscheidung zeigt sich, dass der Ansatz nicht darauf abzielt, die Unterschiede zwischen den Menschen bezogen auf ihr individuelles Potential anzugleichen. Vielmehr soll erreicht werden, dass die Bereitstellung kombinierter Fähigkeiten in Form des Zugangs zu Ressourcen für alle gesichert wird, damit sich jeder Mensch in weiterer Folge entsprechend seines persönlichen Potentials verwirklichen kann. Mit anderen Worten verfolgt der Ansatz „the ideal of realizing basic capabilities for all citizens so that people would have the required economic, social and political freedoms to lead the type of life they have reason to value“ (Alexander 2008: 2).

Im bereits zitierten Interview betont Nussbaum weiters, dass die Fähigkeiten als *Möglichkeiten* zu betrachten sind. Es steht beispielsweise jedem die Möglichkeit zu, aus einer

religiösen Überzeugung zu fasten. Dennoch muss seine Ernährung sichergestellt sein. Der Staat habe also zu garantieren, dass der Einzelne über gesicherte Rahmenbedingungen verfügt, woraus die Freiheit der persönlichen Wahl erwächst. Da Nussbaum die Souveränität des Nationalstaates befürwortet, räumt sie auch dem Staat die Möglichkeit ein zu entscheiden, wie er die Konzeption institutionell umsetzen möchte. Sie ist entschieden dagegen, die Umsetzung durch militärischen Zwang oder ökonomischen Druck zu erwirken. Vielmehr setzt sie auf Überzeugungsarbeit, um den jeweiligen Staat zur Unterzeichnung internationaler Abkommen zu bewegen, die dann verbindlich sind. Die Realisierung soll dieser eigenständig übernehmen, um auch notwendige Anpassungen an die jeweilige soziale und kulturelle Ausgangssituation treffen zu können (Vgl. Nussbaum 2011: 120ff.).

„In the long run, it is highly desirable that the community of nations should reach a transnational overlapping consensus on the capabilities list, as a set of goals for cooperative international action and a set of commitments that each nation holds itself to for its own people.” (Nussbaum 2000: 104)

„Der Einfluss des Ansatzes auf die Entwicklungspolitik hängt [darüber hinaus] mit jenen Überlegungen zu Freiheitsrechten zusammen. Dies zeigt sich besonders bei neueren Überlegungen, die Menschenrechte als Rechte auf bestimmte *Verwirklichungschancen* oder *Fähigkeiten* aufzufassen.“ (Leßmann 2006: 36) Nussbaum selbst versteht ihren Ansatz als Menschenrechtsansatz. „The Capability Approach, as I have developed it, is a species of a human rights approach. It makes clear, however, that the pertinent goal is to make people able to function in a variety of areas of central importance.“ (Nussbaum 2007: 21) Menschenrechte bilden Nussbaum zufolge ein wesentliches Fundament einer Gesellschaft, die auf das Wohlergehen ihrer Bürger achtet und von der Idee motiviert ist, für jeden die Voraussetzungen für ein gutes Leben zu schaffen. Sie sind maßgebend für demokratische Verfassungen. „Thus the primary role for the capabilities account remains that of providing political principles that can underlie national constitutions“ (Nussbaum 2000: 105).

Ein weiteres entwicklungsrelevantes Thema mit welchem sich Nussbaum auseinandersetzt, ist der Feminismus. Auch wenn sie selbst keine feministische Theorie entwirft, so trägt sie doch mit ihrer Philosophie wesentlich zur feministischen Ethik bei (Vgl. Beck 2009: 5).

Die Beseitigung der Benachteiligung und Ungleichbehandlung von Frauen bildet ein zentrales Anliegen ihrer Arbeit. Im Rahmen ihrer Forschungstätigkeit in Indien für das World Institute for Development of Economic Research (WIDER) im Jahr 1986, konnte Nussbaum einen

tiefen Einblick in diese Problematik gewinnen. „One strategy used by Nussbaum to concretize her version of the Capability Approach is that she personally lived with, observed and reflected on the reality of women in India” (Maboloc 2008: 33). Die Eindrücke des täglichen Lebens der Frauen vor Ort, hat Nussbaum zur Grundlage ihres Buches „Women and Human Development” genommen, welches im Jahr 2000 veröffentlicht wurde. Sie thematisiert darin, dass allein aufgrund ihres Frauseins, Frauen in vielen Ländern, und insbesondere Entwicklungsländern, keine Möglichkeit haben ein Leben zu führen, welches ihrer Würde entspricht (Vgl. Nussbaum 2000: 4). Ihnen fehlen schlichtweg die Grundbedingungen für ein menschliches Leben sowie die Unterstützung seitens der (männerdominierten) Gesellschaft. „They are less well-nourished than men, less healthy, more vulnerable to physical violence and sexual abuse. They are much less likely than men to be literate, and still less likely to have a professional and technical education.” (Ebd.: 1) Zudem kommen Frauen meist mehrere Rollen zu, wodurch sie oftmals Hausfrau, Mutter, Ehefrau und Arbeiterin zugleich sind und somit viel mehr unbezahlte Arbeit übernehmen als Männer. Das hat wiederum häufig eine wirtschaftliche Abhängigkeit der Frauen zur Folge beziehungsweise ist mit Armut verbunden (Vgl. Nussbaum 2000: 3).

Nussbaum schlägt ihren Fähigkeitenansatz als Lösung für den Umgang mit der Frauenproblematik vor. Speziell die globalen Herausforderungen und Schlüsselprobleme der Entwicklungspolitik wie etwa Armut seien ohne die Darlegung und Lösung dieser Problemlagen nicht zu bewältigen. „An approach to international development should be assessed for its ability to recognize these problems and to make recommendations for their solution.” (Ebd.: 4f.) Nussbaum argumentiert, dass sich ihre Konzeption besonders gut eignet, da diese die würdevolle Behandlung und die Befähigung zu einem menschenwürdigen Leben für jeden Menschen, Frau und Mann, zum Ziel hat. Insbesondere Frauen müsse zur Verwirklichung ihrer Rechte auf Selbstbestimmung in bezug auf ihre gesamte Lebensweise verholfen werden.

Nussbaum bezeichnet Entwicklung als „a field that is frequently so preoccupied with formal modeling and abstract theorizing that it fails to come to grips with the daily reality of poor people’s lives” (Ebd.: xv).

Im Gegensatz dazu sei der Fähigkeitenansatz ein Entwurf, der den Menschen ins Zentrum der Entwicklungsüberlegungen stellt und dessen konkrete Lebensumstände berücksichtigt.

„Nussbaum responds to the need for a more elaborate concept of human development that sees the ‘human’ in human development concretely.” (Maboloc 2008: 38)

„Ihr Menschenbild beruht nicht auf metaphysischen Vorannahmen, sondern auf einer Rekonstruktion des Wissens um uns selbst vor dem Hintergrund des menschlichen Lebens und den damit verbundenen gemeinsam geteilten Erfahrungen. Durch diese, der Anthropologie und der interpretativen Soziologie entlehnten [sic!] Methode empirischer Beobachtung, gewinnt sie eine lebensnahe Erkenntnis über den Menschen, die sich stark am tatsächlich gelebten Leben und Tätigsein orientiert.” (Beck 2009: 76)

Sie hält den Fähigkeitenansatz für eine durch politische Maßnahmen realisierbare Konzeption und legt als Grundlage für die praktische Umsetzung die Fähigkeitenliste vor, auf die im Folgenden eingegangen werden soll.

### 3.1.3.3. Die Liste der Fähigkeiten

Auf den Ansatz von Sen aufbauend und in Abweichung davon, entwirft Nussbaum ihre Fähigkeitenliste. Es handelt sich dabei um einen Katalog von zentralen menschlichen Fähigkeiten, welche Nussbaum als notwendiges Mindestmaß, auch *social minimum* oder *threshold level of capabilities* bezeichnet, für die Verwirklichung eines guten menschlichen Lebens erachtet.

Im Folgenden wird die Liste der Fähigkeiten aus Nussbaums Werk „Die Grenzen der Gerechtigkeit” (Nussbaum 2010: 112ff.) unverändert übernommen und im Anschluss kurz diskutiert.

1. **Leben:** Die Fähigkeit, ein menschliches Leben normaler Dauer bis zum Ende zu leben; nicht frühzeitig zu sterben und nicht zu sterben, bevor dieses Leben so eingeschränkt ist, daß es nicht mehr lebenswert ist.

2. **Körperliche Gesundheit:** Die Fähigkeit, bei guter Gesundheit zu sein, wozu auch die reproduktive Gesundheit, eine angemessene Ernährung und eine angemessene Unterkunft gehören.

3. **Körperliche Integrität:** Die Fähigkeit, sich frei von einem Ort zum anderen zu bewegen; vor gewaltsamen Übergriffen sicher zu sein, sexuelle Übergriffe und häusliche Gewalt eingeschlossen;

Gelegenheit zur sexuellen Befriedigung und zur freien Entscheidung im Bereich der Fortpflanzung zu haben.

4. ***Sinne, Vorstellungskraft und Denken***: Die Fähigkeit, die Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu schlußfolgern – und dies alles auf jene “wahrhaft menschliche” Weise, die von einer angemessenen Erziehung und Ausbildung geprägt und kultiviert wird, die Lese- und Schreibfähigkeit sowie basale mathematische und wissenschaftliche Kenntnisse einschließt, aber keineswegs auf sie beschränkt ist. Die Fähigkeit, im Zusammenhang mit dem Erleben und Herstellen von selbstgewählten religiösen, literarischen, musikalischen etc. Werken und Ereignissen die Vorstellungskraft und das Denkvermögen zu erproben. Die Fähigkeit, sich seines Verstandes auf Weisen zu bedienen, die durch die Garantie der politischen und künstlerischen Meinungsfreiheit und die Freiheit der Religionsausübung geschützt werden. Die Fähigkeit, angenehme Erfahrungen zu machen und unnötigen Schmerz zu vermeiden.

5. ***Gefühle***: Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unserer selbst aufzubauen; die Fähigkeit, auf Liebe und Sorge mit Zuneigung zu reagieren und auf die Abwesenheit dieser Wesen mit Tauer; ganz allgemein zu lieben, zu trauern, Sehnsucht, Dankbarkeit und berechtigten Zorn zu fühlen. Die Fähigkeit, an der eigenen emotionalen Entwicklung nicht durch Furcht und Ängste gehindert zu werden. (Diese Fähigkeit zu unterstützen heißt auch, jene Arten der menschlichen Gemeinschaft zu fördern, die erwiesenermaßen für diese Entwicklung entscheidend sind.)

6. ***Praktische Vernunft***: Die Fähigkeit, selbst eine persönliche Auffassung des Guten zu bilden und über die eigene Lebensplanung auf kritische Weise nachzudenken. (Hierzu gehört Schutz der Gewissens- und Religionsfreiheit.)

#### 7. ***Zugehörigkeit***:

A. Die Fähigkeit, mit anderen und für andere zu leben, andere Menschen anzuerkennen und Interesse an ihnen zu zeigen, sich auf verschiedene Formen der sozialen Interaktion einzulassen; sich in die Lage eines anderen hineinzusetzen. (Der Schutz dieser Fähigkeit erfordert den Schutz jener Institutionen, die diese Formen der Zugehörigkeit konstituieren und fördern, sowie der Versammlungs- und Redefreiheit.)

B. Über die sozialen Grundlagen der Selbstachtung und der Nichtdemütigung zu verfügen; die Fähigkeit, als Wesen mit Würde behandelt zu werden, dessen Wert dem anderer gleich ist. Hierzu gehören Maßnahmen gegen die Diskriminierung auf der Grundlage von ethnischer Zugehörigkeit, Geschlecht, sexueller Orientierung, Kaste, Religion und nationaler Herkunft.

8. **Andere Spezies:** Die Fähigkeit, in Anteilnahme für und in Beziehung zu Tieren, Pflanzen und zur Welt der Natur zu leben.

9. **Spiel:** Die Fähigkeit zu lachen, zu spielen und erholsame Tätigkeiten zu genießen.

10. **Kontrolle über die eigene Umwelt:**

A. **Politisch:** Die Fähigkeit, wirksam an den politischen Entscheidungen teilzunehmen, die das eigene Leben betreffen; ein Recht auf politische Partizipation, auf Schutz der freien Rede und auf politische Vereinigung zu haben.

B. **Inhaltlich:** Die Fähigkeit, Eigentum (an Land und an beweglichen Gütern) zu besitzen und Eigentumsrechte auf der gleichen Grundlage wie andere zu haben; das Recht zu haben, eine Beschäftigung auf der gleichen Grundlage wie andere zu suchen; vor ungerechtfertigter Durchsuchung und Festnahme geschützt zu sein. Die Fähigkeit, als Mensch zu arbeiten, die praktische Vernunft am Arbeitsplatz ausüben zu können und in sinnvolle Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung mit anderen treten zu können.

„Der Liste liegt ausdrücklich eine intuitive Idee zugrunde, nämlich die Idee der Menschenwürde, die bereits als Grundlage der Verfassungsordnung zahlreicher Staaten fungiert – an prominenter Stelle wären hier Indien, Deutschland und Südafrika zu nennen.“ (Nussbaum 2010: 219) Die Anerkennung dieser steht Nussbaum zufolge jedem (allein) aufgrund seines Menschseins zu. Kann ein Mensch die grundlegenden Fähigkeiten nicht verwirklichen, ist sein Leben beeinträchtigt.

„Zwar ist ein Leben ohne das Zuhandensein *aller capabilities*, die deshalb auch nicht gegeneinander austauschbar oder substituierbar sind, als menschenunwürdig zu bezeichnen“ [...]. Doch ist diese scharfe Aussage nicht dahingehend zu interpretieren, dass die von solchen Defiziten betroffenen Menschen ihre Menschenwürde verloren hätten“ (Dabrock, in Otto/Ziegler 2010: 33). Nussbaum möchte damit vielmehr die (Gesellschaft und) Politik mahnen, nicht zuzulassen, dass jemand unter diese Schwelle fällt. Diesen Akteuren schreibt sie die Verantwortung zu mitzuwirken, dass jeder Einzelne ein menschenwürdiges und gelungenes Leben verwirklichen kann.

„Working back from the starting point that all world citizens are entitled to support that puts them securely above the threshold on all ten Central Capabilities, we cannot move directly to the assignment of duties to individuals: key duties must be assigned to institutions.“

(Nussbaum 2011: 120) Für die Schaffung von Fähigkeiten bedarf es materieller und institutioneller Unterstützung. Um ihre Garantie durch Institutionen fordern zu können, muss jedoch dargelegt werden können, weshalb Befähigungen für das menschliche Leben wertvoll sind.

„Capabilities add something intrinsically and not merely instrumentally valuable to a human life, namely, positive freedom in the sense of available and worthwhile options.” (Crocker, in Nussbaum/Glover 2000: 159) Sie können als Möglichkeiten verstanden werden, welche dem Menschen geboten sein müssen, damit er sein Potential und seine inneren Kräfte mobilisieren kann, um seinen persönlichen Lebensentwurf zu gestalten und diesen umzusetzen. Nussbaum schlägt vor, die Fähigkeiten als „underpinnings of most basic political principles embodied in constitutional guarantees” (Kallhoff/Schlick, in Kallhoff 2001: 79) zu etablieren. Die Liste zielt darauf ab, wesentliche Grundrechte und Grundfreiheiten zu formulieren, welche die Vielfalt unterschiedlicher Lebenskonzepte und Anschauungen ermöglichen sollen.

Nussbaums Liste umfasst verschiedene Dimensionen menschlichen Lebens. Entgegen dem ökonomischen Fokus traditioneller Theorien, ist ihr Ansatz stärker auf den Menschen selbst gerichtet und um verschiedene Komponenten erweitert, die mit der emotionalen, mentalen und körperlichen Ebene zusammenhängen. Da ein gutes Leben die Ausgewogenheit verschiedener Faktoren bedeutet, ist es wichtig, alle Bereiche zu berücksichtigen und in jedem dieser, die Gewährleistung eines Mindestmaßes zu erreichen. Das sei allerdings nur möglich, wenn eine klare Definition der Erfordernisse beziehungsweise Bedingungen für ein gutes Leben vorhanden ist. Eine solche versucht die Fähigkeitenliste zu geben. Nussbaum betont jedoch, dass es sich dabei um eine *offene* Liste handelt, die an individuelle und kulturelle Besonderheiten und Anforderungen angepasst werden kann. Damit verteidigt Nussbaum ihre Liste vor Angriffen der Kritiker, die diese für bevormundend, paternalistisch und „culturally intensive” (Alexander 2008: 66) halten. Nussbaum hält dagegen, dass die Grundidee ihres Ansatzes in allen Kulturen und für jedes Individuum Gültigkeit besäße. Die Befähigung, persönliche Entscheidungen über bestimmte Lebensfragen treffen zu können, sei für jeden Menschen wichtig, unabhängig seiner kulturellen Herkunft.

Gleichzeitig habe der Ansatz auch geographisch weitreichende Wurzeln. “Even at the level of philosophical theory, the Capabilities Approach has many sources. For Sen, the ideas of Rabindranath Tagore and Mahatma Gandhi – not to mention a wide range of earlier Indian rationalist thinkers – were at least as formative as the Western sources” (Nussbaum 2011:

123f.). Darüber hinaus findet der Ansatz, Nussbaum zufolge, gegenwärtig breite Zustimmung und Unterstützung vieler Wissenschaftler aus verschiedenen Regionen der Welt. Sie betont, dass es sich beim Aufzeigen dieser breiten intellektuellen Grundlagen nicht um eine Rechtfertigung des Ansatzes handelt. “It does, however help show that ideas of this sort have a wide-ranging resonance and appeal; and this, in turn, may help establish that they can become the object of an overlapping consensus in a society containing many comprehensive views of value.” (Ebd.: 125)

John M. Alexander weist darauf hin, dass die Liste sehr viel Raum für religiöse und kulturelle Doktrinen offen lässt. Er hält es für sinnvoll, das Augenmerk auf die philosophische Untermauerung und komplexe Struktur der Liste zu legen (Vgl. Alexander 2008: 66).

Es kann resümiert werden, dass Nussbaums gesamtes Werk als Beitrag zur „ethischen Dimension von Entwicklung“ zu bewerten ist. Indem sich Nussbaum kritisch mit philosophischen Konzepten und politischen Theorien auseinander setzt, die wesentliche Fragen des menschlichen Lebens und des Zusammenlebens in der Gesellschaft reflektieren, und nach einer politischen Ordnung verlangt, die für alle Menschen ein Mindestmaß gleicher Chancen bietet und ein menschenwürdiges Leben garantieren soll, greift sie wesentliche Herausforderungen der gegenwärtigen Entwicklungspolitik auf und bietet eine andere Perspektive auf Entwicklung.



## 3.2. Ivan Illich

Ivan Illich ist ein großer Denker, Gelehrter und Kritiker des 20. Jahrhunderts. Im Laufe seines Lebens hat er sich mit einem breiten Themenspektrum befasst, darunter auch mit entwicklungsrelevanten Themen. Aram Ziai und Cord Jakobeit<sup>49</sup> weisen auf die große thematische Spannbreite in Illichs Arbeiten hin und bezeichnen ihn zu Recht als „*Universalgelehrten* [...], der sich mit Fragen der mittelalterlichen Kirchenhistorie ebenso beschäftigt hat wie mit dem modernen Transportwesen, der Entstehung der Schriftlichkeit oder dem Wandel der Geschlechterverhältnisse.“ (Ziai/Jakobeit 2003: 2, Hervorhebung der Verf.)

Zwar hat Illich keine eigene Entwicklungstheorie entworfen, doch „[s]owohl seine Vita als auch der Beginn seiner Publikationstätigkeit (1970) weisen Illich als Entwicklungstheoretiker aus“ (Ebd.: 3). In einer Reihe kurzer, polemischer Schriften, findet sich eine Fundamental-kritik an der modernen Industriegesellschaft, die den Glauben an „Entwicklung“, insbesondere nach westlichem Vorbild, grundsätzlich in Zweifel zieht. Auch wenn viele seiner Ideen unkonventionell, seine Thesen provokant und seine Forderungen radikal sind, wurden und werden seine Werke von Vertretern unterschiedlichster entwicklungs-theoretischer Richtungen, wie auch von Denkern und Theoretikern aus allen Bereichen, über welche er schrieb, rezipiert.

Der nachfolgende Teil dieser Arbeit beschäftigt sich mit Illichs Vermächtnis für die entwicklungstheoretische Diskussion und mit der Frage, welchen Beitrag sein Werk speziell zur „ethischen Dimension von Entwicklung“ leisten kann.

### 3.2.1. Biographie

Ivan Illich wird 1926 in Wien geboren. Sein Vater ist katholischer Kroat, die Mutter lutherische Jüdin. Die frühe Kindheit verbringt er in Süddalmatien bei der Familie des Vaters. Später besucht Illich bis zum Jahr 1941, in welchem die Familie durch die Nationalsozialisten

---

<sup>49</sup> PD Dr. Aram Ziai und Prof. Dr. Cord Jakobeit – Universität Hamburg, Institut für Politikwissenschaften – Teilbereich Internationale Beziehungen/Entwicklungsforschung.

zur Ausreise gezwungen wird, das Piaristengymnasium in Wien.

Er maturiert 1942 in Florenz und beginnt Histologie und Kristallographie zu studieren. Um diese Zeit beschließt er, Priester zu werden. Zwischen 1943 und 1946 studiert er Theologie und Philosophie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und promoviert 1951 an der Universität Salzburg. Ein geistiges Erbe dieser Periode ist das sich entwickelnde Verständnis von der Institutionalisierung der Kirche im 13. Jahrhundert. Das nährt und formt seine spätere Kritik (Vgl. Smith 1997-2011: o.S.).

Nach seiner Promotion tritt Illich das Priesteramt in New York an, wo er bis 1956 bleibt. Seine Gemeinde setzt sich, neben der eingewachsenen Gruppe irischer Einwanderer, überwiegend aus Puerto Ricanern zusammen. Als Seelsorger tritt er mit ihnen in Kontakt, lernt fließend Spanisch und beginnt, sich für ihre Anliegen einzusetzen. Illich kann dabei stets auf die Unterstützung von Kardinal Francis Spellman<sup>50</sup> zählen, welcher in ihm die geeignete Vermittlerpersönlichkeit zwischen den Einwanderergruppen sieht. Kaller-Dietrich schreibt über Spellmans Verhältnis zu Illich: „Er [Francis Spellman] achtete ihn als Schlüsselfigur seiner Diözese und hielt ihn für den wichtigsten Mann für die Spanisch-Amerikanischen Beziehungen innerhalb der US-amerikanischen Katholischen Kirche.“ (Kaller-Dietrich 2007: 54) Inwiefern Illichs Einsatz für die Einwanderer mit seinen biographischen Erfahrungen als Migrant zusammenhängt, lässt sich aus der herangezogenen Literatur nicht hinreichend beurteilen.

Während der Zeit in New York nimmt er die US-amerikanische Staatsbürgerschaft an, „zum loyalen Bürger der USA [ist er jedoch nie] geworden“ (Ebd.: 57). Es ist vor allem der *amerikanische Traum*, mit dem sich Illich nicht identifizieren kann. Er hält ihn für ein leeres Versprechen, denn er erkennt schon früh, dass Chancengleichheit und Wohlstand als Hauptelemente dieses Versprechens für einen Großteil der Gesellschaft niemals erreicht werden können.

1956 wird Illich nach Puerto Rico entsandt, wo er bis 1960 als Vizerektor an der Katholischen Universität in Ponce tätig ist.

---

<sup>50</sup> Kardinal Francis Joseph Spellman (1889-1967) – röm.-kath. Erzbischof von New York und Militärvikar der US-Streitkräfte. Er galt als Amerikas Papst, war eine der einflussreichsten Persönlichkeiten innerhalb der katholischen Kirche und Förderer Illichs. Nach seinem Tod geriet Illich in scharfe Kritik innerhalb der Kirche, weil er die vatikanische Politik in Lateinamerika kritisierte.

„[Sein] Auftrag in Puerto Rico bestand nicht in der Forschung, sondern in der universitären Lehre und der Ausbildung US-amerikanischer Freiwilliger im Einsatz für den *showcase of democracy*, an welchem sich auch die Katholische Kirche der USA beteiligte.“ (Kaller-Dietrich 2007: 60)

Die unkonventionellen Lehr- und Lernmethoden, über welche er später im Zusammenhang mit seiner Kritik der Schule<sup>51</sup> ausführlich schrieb, wandte er bereits damals an. Privat begann Illich sich in dieser Phase mit der Entwicklungsideologie seiner Zeit zu beschäftigen (Vgl. Ebd.: 61). Er äußerte sich vor allem kritisch zur Position der Kirche innerhalb der Entwicklungsdebatte. Im Jahr 1960 kam es schließlich zu einer offenen Auseinandersetzung. Grund dafür war sein Widerstand gegen das Verbot des damaligen Bischofs von Ponce, das Katholiken untersagte, dem Gouverneur Luis Muñoz Marín ihre Stimme zu geben, da dieser die staatlich geförderte Geburtenkontrolle befürwortete. Da er die Einmischung der Kirche in die Politik verurteilte, war Illich der Meinung, dass die Kirche diese Frage nicht zu lösen habe. Nach dem wiederholten Sieg des Gouverneurs waren die Fronten verhärtet, sodass Illich sich freiwillig zur Abreise aus Puerto Rico entschloss.

Es folgte ein mehrmonatiger Aufenthalt in Südamerika. Während dieser Reise reifte der Plan zur Gründung eines eigenen Zentrums für Interkulturelle Bildung. So entstand 1961 in Cuernavaca, Mexiko, das *Center for Intercultural Formation CIF*, das später in *Centro Intercultural de Documentación/Center for Intercultural Documentation*, kurz *CIDOC*<sup>52</sup>, umbenannt wurde.

Der US-amerikanische Präsident Kennedy stellte im selben Jahr die „Allianz für den Fortschritt“ vor, ein von den USA finanziertes Entwicklungsprogramm für Lateinamerika. Innerhalb von zehn Jahren – so lautete der ehrgeizige Plan – sollten die Staaten Lateinamerikas modernisiert und ihre Gesellschaften zu fortschrittlichen Gesellschaften umgestaltet werden. „Die Vorstellung von ‚Entwicklung‘ als einem kohärenten und übertragbaren Heilmittel für ‚Unterentwicklung‘ gab es, seit Harry Truman 1949 sie bei seiner Antrittsrede ins Spiel gebracht hatte, doch nun sollte sie intensiviert werden.“ (Cayley, in Illich 2006: 24f.)

---

<sup>51</sup> Siehe 5.3.1.: Schule

<sup>52</sup> „[D]as Centro Intercultural de Documentación in Cuernavaca, Mexiko, [wurde] rasch zum Nukleus einer revolutionären Alternative zum nördlichen Entwicklungsmodell.“ (Weizsäcker 2004: 274)

„Der Entwicklungs- beziehungsweise Modernisierungsprozess soll[te] im Endeffekt eine Kopie der Industrialisierungsgeschichte der sogenannten westlichen Länder darstellen.“ (Többe Gonçalves 2005: 24) Freiwillige schlossen sich im neu gegründeten *Peace Corps* zusammen und wurden zu Hilfseinsätzen nach Lateinamerika entsandt. Bei dieser außenpolitischen Initiative der USA standen weniger altruistische Motive im Vordergrund als das Ziel, die Ausbreitung des Kommunismus auf dem amerikanischen Kontinent zu verhindern und Lateinamerika zu einem starken Handelspartner für die USA zu machen.

Das auf Wachstum und Industrialisierung ausgerichtete Projekt sollte, Rostows<sup>53</sup> Stufentheorie folgend, die „unterentwickelten“ Länder Lateinamerikas im linearen Entwicklungsprozess zum finalen Zeitalter des Massenkonsums unterstützen und wurde von der Allgemeinheit kaum in Frage gestellt.

Illich hielt den Forderungen nach globaler Modernisierung, manchmal als „Entwicklung“ manchmal als „Fortschritt“ getarnt, entgegen, dass industrielles und wirtschaftliches Wachstum weder das erhoffte Mehr, noch die erhoffte Chancengleichheit für alle bewirke. „Der Sprung von der Agrar- in die Industriegesellschaft, der in Europa [bereits lange vollzogen war] [...], ließ sich [in Entwicklungsländern] nicht exogen in wenigen Jahren mittels sogenannter Entwicklungshilfe bewerkstelligen.“ (Többe Gonçalves 2005: 133)

„[Er] betrachtete die Propagierung von ‚Entwicklung‘ als einen ‚Krieg gegen die Subsistenz‘, der das ertragbare Fehlen von Gütern und Dienstleistungen durch einen viel schmerzhafteren Zustand ersetzte, den er ‚modernisierte Armut‘<sup>54</sup> nannte.“ (Cayley, in Illich 2006: 25)

Illich wies „jegliche[] ‚Entwicklung‘ nach dem Vorbild der Industrieländer, aber auch jegliche[] alternative[] ‚Entwicklung‘ unter Verweis auf die mit ihr einhergehende Zerstörung von Autonomie, [von] subsistenten Strukturen und der kulturellen Vielfalt der lokalen Gemeinschaften“ (Ziai/Jakobeit 2003: 4f.) zurück.

Die Wurzel dieser Zurückweisung liegt in Illichs Kritik der westlichen Moderne und der Industriegesellschaft<sup>55</sup> allgemein.

---

<sup>53</sup> Walter Whitman Rostow (1916-2003) war amerikanischer Ökonom, Wirtschaftshistoriker und Berater von Präsident Kennedy. Er entwarf ein Entwicklungsmodell, wonach traditionelle Gesellschaften einen linearen Entwicklungsprozess aus fünf Stadien der ökonomischen Entwicklung durchlaufen, um schließlich zum finalen Stadium des Massenkonsums zu gelangen. Sein bekanntestes Werk ist „The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto“. Der englische Untertitel verweist auf die Funktion des Werks im Kalten Krieg. (Vgl. Fischer /Hödl/Sievers 2008: 39)

<sup>54</sup> Siehe 5.2.1.: Entmündigung durch Experten und Institutionen.

<sup>55</sup> Siehe 5.2.: Kritik an der Moderne und an der modernen Industriegesellschaft.

Wolfgang Sachs<sup>56</sup> deutet darauf hin, dass Illichs Biographie und sein Engagement im historischen Kontext – gerade auch dieser Auseinandersetzungen um Entwicklungspolitik in Lateinamerika – gelesen und bewertet werden sollten (Vgl. Sachs, Vorwort in Kaller-Dietrich 2007: 18). „Ein guter Teil von Illichs Bemühungen während der 1960er Jahre zielte darauf ab, seine Kirche davon zu überzeugen, sich von Initiativen wie der ‚Allianz für den Fortschritt‘ zu lösen und zu erkennen, ‚daß es Blasphemie bedeutet, das Evangelium zu benutzen, um irgendein politisches oder gesellschaftliches System zu stützen‘.“ (Cayley, in Illich 2006: 26)

Die Einrichtung des CIDOC bot in den ersten Jahren hauptsächlich Missionaren aus Nordamerika die Möglichkeit eines Studienaufenthaltes, um sich auf die künftige Tätigkeit in Lateinamerika vorzubereiten. Entgegen der Aufforderung von Papst Johannes XXIII., die lateinamerikanische Kirche zu modernisieren und durch die Entsendung von Freiwilligen dem dortigen Priestermangel entgegen zu wirken, ging es Illich um die Sensibilisierung der Teilnehmer für ihre eigene und die fremde Kultur. Sie sollten sprachliche und interkulturelle Kompetenzen erwerben und ihr Überlegenheitsgefühl den lateinamerikanischen Glaubensbrüdern gegenüber ablegen.

Mit der Zeit stieg im Zentrum die Zahl der Kursteilnehmer, die keiner religiösen Einrichtung angehörten, darunter vor allem Intellektuelle und Studenten. Illich betonte, dass das CIDOC keine Bildungsinstitution im herkömmlichen Sinn sei. Er verstand das Haus als offenen Treffpunkt für alle Suchenden, die bereit waren zu lernen und *überraschende* Ergebnisse anzunehmen. Er selbst hat sich als Suchender begriffen und „[s]ich [...] entschlossen, bis zum letzten Akt [s]eines Lebens, also im Tode selber noch auf Überraschungen zu hoffen“ (Illich 1996: 25). Am CIDOC unterrichteten Gastprofessoren und Gelehrte aus aller Welt. Hauptfigur war aber der Institutsleiter selbst. Illich scharte Zuhörer um sich und obwohl er sich seiner Wirkung auf die Zuhörerschaft bewusst war, wehrte er sich stets gegen den Aufbau einer Schule von Anhängern (Vgl. Finger/Asún 2001: 7) und „[lehnte] mit Beständigkeit [ab], sich von machtverleihenden Institutionen oder Systemen vereinnahmen zu lassen, angefangen von seiner Kirche über die Universität bis hin zu politischen Bewegungen oder Parteien“ (Pfürtner 1985: 7f.). Der kritische Standpunkt, die freie Arbeitsweise und die zunehmende Säkularisierung des Zentrums weckten Bedenken in der katholischen Hierarchie.

---

<sup>56</sup> Prof. Dr. Wolfgang Sachs ist Leiter des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie – Themengebiet Umwelt-Entwicklung-Wirtschaft – gehörte zu Illichs engem Freundeskreis.

Illich geriet in Konflikt mit Klerus und Vatikan und wurde zum Verlassen der Einrichtung aufgefordert.

Daraufhin legte er 1969, nach Veröffentlichung des kirchlichen Verfahrens gegen ihn, alle kirchlichen Ämter zurück „und [fand trotzdem] [...] einen Weg, als Gläubiger und Priester ohne Amt in der Katholischen Kirche zu verbleiben“ (Kaller-Dietrich 2007: 84).

„Illich hatte von Beginn seiner Priesterschaft an zwei Formen der Kirche unterschieden, die er die *Church as she* und die *Church as it* nannte. Der ersteren, der Kirche als Quelle der Tradition und als lebender Verkörperung der christlichen Gemeinschaft, war und blieb er stets hingebungsvoll verbunden. [...] Aber der zweiten, der Kirche als sich selbst bedienender, weltlicher Macht, war und blieb er ein Dorn im Auge.“ (Cayley, in Illich 2006: 24)

Die Entscheidung, die priesterlichen Funktionen niederzulegen, fällt zeitlich mit der Entstehung der Befreiungstheologie in Lateinamerika zusammen.<sup>57</sup> Ihre berühmtesten Vertreter zählten zu Illichs Freunden.<sup>58</sup> Auch wenn Illich sich mit dem sozialen Wandel, der ökonomischen und kirchlichen Situation in Lateinamerika beschäftigt hat und oft als „Pionier der Befreiungstheologie“ bezeichnet wurde, „Befreiungstheologe [...] war er sicher nie“ (Kaller-Dietrich 2007: 110). Er trat stets gegen die Vereinnahmung der Kirche durch die Politik ein und auch ihre Forderungen nach „Entwicklung“ entsprechend den westlichen Vorstellungen lehnte er ab.

Das CIDOC weitete indes seine Anliegen aus und wurde für die Auseinandersetzung mit vielen Themen bekannt, welche auch heute noch mit Illich in Verbindung gebracht werden. Darüber hinaus lag ein wesentlicher Beitrag der Einrichtung in der interdisziplinären und interkulturellen Arbeitsweise, welche sich in den unterschiedlichen CIDOC-Publikationen spiegelt, während „im Alltag an den Universitäten Amerikas und Europas [...] die Verschmelzung von interdisziplinärer Forschung und interkultureller Praxis oft nur Anspruch [blieb]“ (Ebd.: 134).

Anfang der 1970er Jahre wandte sich Illich einer internationalen Leserschaft zu. Berühmt wurden seine kritischen Ideen, welche nicht nur auf Lateinamerika bezogen waren, mit der

---

<sup>57</sup> Die Theologie der Befreiung (als überwiegend katholische Theologie) verstand sich als Bewegung gegen die Unterdrückung und Ausbeutung der Armen und sozial Ausgegrenzten.

„[G]egen die von den USA installierten Regime bildeten sich innerhalb der linken Volksbewegung kirchliche Basisgemeinden und intellektuelle Zentren[...]“ [...] „Anfeindungen gab es nicht nur von örtlichen Militärregierungen, sondern auch seitens der Amtskirche und der klassischen europäischen Theologie.“ (Reinisch 2010: ohne Seitenangabe).

<sup>58</sup> Darunter waren der brasilianische Erzbischof Dom Hélder Pessoa Câmara (1909-1999) sowie der kolumbianische Priester Camillo Torres Restrepo (1929-1966).

Veröffentlichung der Werke „Deschooling Society“ (1971), „Tools for Conviviality“ (1973), „Energy and Equity“ (1974) und „Medical Nemesis“ (1976).

Diese frühen Bücher, wie auch seine Vorträge, riefen weltweit große Aufmerksamkeit hervor und wurden von einem weiten Publikum kontrovers diskutiert. Alle späteren Arbeiten griffen im Wesentlichen die zentralen Themen dieser Schriften auf. „Die meisten [...] [dieser waren] Vortragsmanuskripte, die er oft jahrelang weiter bearbeitete.“ (Ebd.: 27)

1976 wurde das CIDOC geschlossen. Über den Grund der Schließung besteht Uneinigkeit. So behaupten Todd und La Cecla etwa „it [CIDOC] became a victim of its own success in a rightwing climate“ (Todd/La Cecla 2002: 22). Dass ausgerechnet der große Ruhm des Zentrums, und insbesondere Illichs, Auslöser für die Schließung gewesen sein könnte, ist eine weitere Interpretation, die auch Kaller-Dietrich für möglich hält. „Ivan Illich sei es leid geworden, als Weltberühmtheit herumgereicht zu werden“ (Kaller-Dietrich 2007: 132). Er fürchtete die Vereinnahmung seiner Person. Eine andere Ursache für die Schließung könnten zunehmende Finanzierungsschwierigkeiten gewesen sein, weshalb im Einvernehmen aller beteiligten Kollegen der Entschluss zur Auflösung gefallen sei.

In den 1980er Jahren verblasste die Nachfrage nach Illichs Ideen und Vorträgen. Von der medialen Öffentlichkeit weitgehend abgeschattet, setzte er sein Schaffen fort. Er war Gastprofessor an verschiedenen Universitäten und pendelte zwischen Mexiko, den USA und Europa. 1983 wurde eine Krebserkrankung diagnostiziert, welcher er sich mit heroischer Aktivität widersetzte (Vgl. Todd/La Cecla 2002: 22). Getreu seinem Denken vom krankmachenden Einfluss der Medikalisierung, verweigerte er die ärztliche Behandlung und Medikation (Vgl. Ebd.). Seine Schmerzen linderte er durch genau dosierte Opiumgaben, die er sich selbst verabreichte.

Entgegen der Prognose der Ärzte lebte Illich nach der Diagnose noch weitere 19 Jahre. In dieser Phase pflegte er regen Austausch mit einem engen Kreis von Freunden. Ivan Illich starb am 02. Dezember 2002.

### 3.2.2. Kritik an der Moderne und an der modernen Industriegesellschaft

Ivan Illich hat eine Kritik der Moderne und der Industriegesellschaft formuliert, die auch für die Diskussion über Entwicklung bedeutsam ist.

„Bezugspunkt [...] war für Illichs Theorien über die Gesellschaft immer das Neue Testament und darin besonders das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, der einen verletzten Fremden aus dem Straßengraben rettet und ihn so als seinen Nächsten auserwählt.“ (Mechler 2006: ohne Seitenangabe) Diese Wahl erfolgt freiwillig und aus Nächstenliebe. Illich sieht darin „die freie Entscheidung von Individuen [...] in jedem, den sie dazu ausersehen, das Antlitz Christi wahrzunehmen“ (Illich 2006: 81). Sie wählen ihren Nächsten nicht weil sie ihn wählen müssen, sondern weil sie in ihm Gott erkennen.

„Ich erwarte nicht von jedem, den Sinn dessen zu teilen, was für mich inzwischen offensichtlich ist; aber ich denke doch, dass die Inkarnation, die Fleischwerdung des jüdischen, des christlichen, des koranischen Allah, einen Wendepunkt in der Geschichte der Welt darstellt – für Gläubige und Nicht-Gläubige gleichermaßen.“ (Ebd.: 72) „Die Inkarnation, die Fleischwerdung Gottes breitet sich durch solche neuen Verbindungen wie die zwischen dem Samariter und dem Juden zu einem Netzwerk aus, das wir die Kirche nennen.“ (Taylor, Vorwort in Illich 2006: 11f.)

Illich sieht ihre Mitglieder, „einzelne, einzigartige, fleischliche Menschen“ (Ebd.: 12), durch den Glauben an die Gegenwart Gottes im Fleisch und die Nächstenliebe verbunden und nicht durch Regeln. Er hält die westliche Moderne für eine Verkehrung dieses Glaubens und bezeichnet sie als *Perversion* des Christentums. Die Wurzeln dieser Veränderung sieht Illich „in einer Mutation des lateinischen Christentums“ (Ebd.: 10), in der die Kirche begann, die Menschen zu formen, ihnen Regeln aufzuerlegen, sie zu disziplinieren und ihr Zusammenleben zu organisieren und zu verwalten. Für Illich beginnt damit, was er als „*corruptio optimi quae est pessima*“, also „die Verderbnis des Besten, die das Schlimmste ist“ (Illich 2006: 206) bezeichnet. Dadurch wurde versucht, „ältere, angeblich ‚magische‘ oder ‚abergläubische‘ Formen kollektiver ritueller Praxis zu unterdrücken oder gar abzuschaffen“ und „neue Formen von sozialer Ordnung zu etablieren“ (Taylor, Vorwort in Illich 2006: 10).

Diese neue Ordnung fußt nicht auf Nächstenliebe und christlicher Zuwendung, sondern (hauptsächlich) auf Werten und Normen, die an die Stelle des Guten treten (Vgl. Mechler 2006: ohne Seitenangabe).



„Diese Version des Christentums hatte viel von ihrem ‚transzendentalen‘ Inhalt verloren und war daher offen für eine Neugestaltung, in der die Vorstellung von einer guten Ordnung – man könnte es die moderne moralische Ordnung nennen – außerhalb des ursprünglichen theologischen, auf die Vorsehung gegründeten Rahmens und in einigen Fällen sogar gegen diesen angenommen werden konnte“ (Taylor, Vorwort in: Illich 2006: 11).

Dieser Glaube an eine moralische Ordnung, die festlegt, wie sich Individuen (zueinander) verhalten sollen, hängt eng mit der Säkularisierung der westlichen Kultur und der Abwendung vom Glauben an einen Gott zusammen. „Aus dieser Perspektive erscheint die Bedeutung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter offensichtlich: Sie ist eine Etappe auf dem Weg zu einer universellen Moral aus Regeln.“ Illich merkt an, dass „[d]ie moderne Ethik [...] diesen Regel- und Normenfetischismus [veranschaulicht]“ (Ebd.: 12). Das wird sehr deutlich in den modernen Institutionen und Organisationen, die Illichs Meinung nach als „Versuch[] der Kirchen, die christliche Berufung zu institutionalisieren, zu legitimieren und zu verwalten“ (Illich 2006: 71) eingerichtet wurden.

„So wie ich moderne Institutionen beurteile und auch zu verstehen hoffe, sind sie nicht einfach böse, sondern sündhaft, denn sie sind der Versuch, mit menschlichen Mitteln bereitzustellen, was nur Gott, dessen Ruf durch den geschlagenen Juden erfolgte, dem Samariter geben konnte – die Einladung, barmherzig zu handeln.“ (Ebd.: 206) Dieses Verständnis der westlichen Moderne als Resultat eines „‚korrumpierten‘ Christentums“ (Taylor, Vorwort in Illich 2006.: 13), in dem die Kirche „zum Samen geworden ist, aus dem moderne Dienstleistungs-Organisationen erwachsen“ (Illich 2006: 205), die unsere Beziehungen instrumentalisieren, „uns von unserer gelebten, konkreten Erfahrung [...] entfernen“ und zu „disziplinierte[n], rationale[n], losgelöste[n] Subjekte[n]“ (Taylor, Vorwort in Illich 2006: 12) machen, bildet die Grundlage für Illichs Gesellschaftskritik.

In seinen Schriften zeigte Illich die Fehlentwicklungen der modernen Industriegesellschaft und ihres Fortschrittdenkens auf. Er führte seine Kritik am Beispiel verschiedener Bereiche aus, insbesondere jenen der Schule, der Medizin und der Technik.<sup>59</sup> Er spricht darin vom entmündigenden und hinderlichen Einfluss der Expertenschaft und der Institutionen, die dem Einzelnen die Möglichkeit zur Selbstbestimmung nehmen.

---

<sup>59</sup> Siehe 5.3.: Thematisierte Problemfelder.

### 3.2.2.1. Entmündigung durch Experten und Institutionen

Die Expertenschaft bilden für Illich Berufsgruppen wie Lehrer, Ärzte, Wissenschaftler etc. Diese *Spezialistenzünfte* genießen großes Ansehen und ihre Mitglieder bekleiden hohe Ämter in der Gesellschaft. Illich kritisiert, dass unreflektiert angenommen wird, ihr Beitrag für die Öffentlichkeit sei ganz und gar positiv.

Diese Annahme verleite die Menschen dazu, Urteilen der Experten blind zu vertrauen. Man stütze seine Entscheidungen nicht mehr auf das eigene Urteilsvermögen, vielmehr berufe man sich auf die Einschätzung des Experten. So werde nicht nur das persönliche Leben des Einzelnen durch Diagnosen anderer bestimmt, sondern die Bedürfnisse der ganzen Gesellschaft würden von diesen „Machern der gesellschaftlichen Wünsche und Phantasien und der kulturellen Werte“ (Illich 1979: 7) beeinflusst. „[Denn] jeder neu anerkannte Legitimitätsanspruch der Experten hat auch zur Folge, daß Legislative, Judikative und Exekutive ihre eigentlichen politischen Aufgaben und ihre Unabhängigkeit verlieren. Die Belange der Allgemeinheit gehen von den drei gewählten Vertretern der Laien in die Hände einer selbstberufenen Elite über.“ (Ebd.: 19)

Durch die Entstehung einer Expertenschaft wird der Bürger in seiner demokratischen Partizipation eingeschränkt, da seine Meinung stets jener der Spezialisten hintangestellt wird. Institutionen hält Illich für Apparate, die dem Menschen *alles Menschliche* abnehmen.<sup>60</sup> Allem voran das *Denken*, aber auch das *Gehen* oder das *Sich-Selbst-Heilen*, womit er auf den negativen Einfluss von Schule, Transportwesen und Medizin<sup>61</sup> verweist, an deren Beispiel er die behindernde Wirkung der Institutionalisierung auf den Menschen sichtbar macht.

Er prangert an, dass ihnen überlassen wird zu bestimmen, was für die Gesellschaft gut und nützlich ist. Innerhalb des Industriesystems erfinden und prägen sie immer neue Bedürfnisse und machen so den Menschen, der ihnen Vertrauen schenkt, zum abhängigen Konsumenten massenproduzierter Güter.<sup>62</sup>

Illich ist der Meinung, dass die Menschheit sich zunehmend weniger über gemeinsame menschliche Werte als vielmehr über das gemeinsame Begehren nach mehr Bedürfnisbefriedigung definiere.

---

<sup>60</sup> Siehe 4.2.3.: Verdinglichung.

<sup>61</sup> Siehe 5.3.1.: Schule, 5.3.2.: Medizin, 5.3.3.: Energie, Technik und Verkehr.

<sup>62</sup> Siehe 4.2.2.: Kontraproduktivität als Folge der Zerstörung von Gebrauchswerten.

Er stellt eine steigende Abhängigkeit von künstlich erschaffenen Bedürfnissen fest, aus welcher sich der Mensch nicht mehr befreien kann. Etabliert in den ersten Entwicklungsdekaden mit Wachstum und Industrialisierung als Ziel, haben sie nun zur Folge, dass dadurch nicht nur die Erschöpfung der Ressourcen und die Verschmutzung des Planeten gerechtfertigt, sondern auch das menschliche Naturell verunstaltet wird. Der *homo oeconomicus*, der einige Jahrhunderte zuvor begann, Ressourcen aller Art in ökonomische Werte umzuwandeln, wurde durch den *säkularen Prozess* der Entwicklung zum *homo miserabilis*.

Bereits jeder zweite Erdbewohner gehöre diesem neuen Typ Mensch, dem „*needy man*“, an, der Resultat dieser Ausbreitung von Grundbedürfnissen ist, die Illich als „most insidious legacy left behind by development“ (Illich 1995b: 88) bezeichnet. Das Wesen des bedürftigen Menschen, wie auch sein soziales Umfeld, wird nämlich nicht mehr durch kulturelle oder religiöse Anschauungen, sondern allein durch Bedürfnisse bestimmt.

Der Mensch ist dabei in zweifacher Weise abhängig: Einerseits von unterstellten Bedürfnissen, andererseits von Experten und Institutionen, die diese bestimmen. Ihr Monopol über die Mittel sichert zum einen ihre Macht in dem „modernen Krieg[e] um Wohlstand und Fortschritt“ (Illich 1979: 11) und entwirft zum anderen eine neue – spezifisch moderne – Form der Armut. „Modernisierte Armut tritt dann in Erscheinung, wenn die Intensität der Abhängigkeit vom Markt eine gewisse Schwelle erreicht. [...] Sie beraubt die von ihr Betroffenen ihrer Freiheit und Fähigkeit, autonom zu handeln, schöpferisch zu leben; sie beschränkt sie aufs Überleben im Kreislauf der Marktbeziehungen.“ (Illich 1978: 7)

Ähnliche Argumente vertritt Oscar Lewis in seiner Theorie der „Culture of Poverty“, welche er 1959 erstmals in seinem Werk „Five Families“ erwähnt. Lewis bettet sein Konzept in die Beschreibung von fünf Haushalten in Mexiko City ein und versucht zu zeigen, dass Armut nicht nur ein Mangel an ökonomischen Gütern ist. Vielmehr bedeute sie für die Betroffenen „interrelated social, economic, and psychological traits“ (Lewis, in Gmelch/Zenner 1996: 395).

Er spricht von einer „Kultur der Armut“, die sich insbesondere in Denk- und Handlungsmustern verfestigt und von Generation zu Generation weitergegeben wird. Charakterisiert ist sie vor allem durch fehlende Einbindung beziehungsweise fehlenden Zugang der Betroffenen zu Institutionen, was auch Illich kritisiert. Es ist die mangelnde Bildung, welche verhindert, dass sie gesellschaftlichen Vereinen oder Interessensgruppen beitreten können oder allgemein am Großteil des gesellschaftlichen Lebens teilhaben können.

Ihr Dasein ist von Marginalisierung und Abhängigkeit gekennzeichnet, wobei ihnen nur selten eine Veränderung gelingt. Lewis spricht also dasselbe Problem wie Illich an, nämlich die zunehmende Insitutionalisierung und die dadurch bedingte Abhängigkeit einerseits, den fehlenden Zugang zu eben diesen Institutionen und gesellschaftlichen Strukturen andererseits.

Illichs Interesse galt in erster Linie jenen Prozessen, an denen sich ablesen lässt, wie eine zunehmende Abhängigkeit – auch von Industrieprodukten und Dienstleistungen – allmählich die für ein *konviviales* Leben<sup>63</sup> notwendigen Bedingungen vernichtet.

„Sobald nämlich die industrielle Produktionsweise jenen Grad der Vorherrschaft erreicht, den ich als ‚radikales Monopol‘ bezeichne, werden unvermeidlich Gebrauchswerte zerstört.“ (Illich 1978: 7)

### **3.2.2.2. Kontraproduktivität als Folge der Zerstörung von Gebrauchswerten**

In den meisten Bereichen herrsche, so Illich, die Annahme, man könne persönliche Werte durch Waren ersetzen.

„In Anlehnung an die Marxsche Unterscheidung zwischen ‘Tauschwert’ und ‘Gebrauchswert’ sah Illich das katastrophenträchtige Verhängnis der modernen Industriegesellschaft in der ungehemmten Produktion von marktförmigen Werten, welche sich in zunehmendem Maße die Bedürfnisse der Menschen und damit auch ihre an Gebrauchswerten orientierten natürlichen Lebenswerte unterwirft und zerstört.“ (Saage 2006: 471)

Er hingegen war der Meinung, dass Waren nur begrenzt das ersetzen können, was der Mensch selbst tun oder schaffen kann. Vielmehr hindere die Fülle an Produkten ihn daran, seine menschlichen Werkzeuge zu benutzen. „Das autonome Handeln wird durch den Überfluß an Waren [...] gelähmt. Die Unfähigkeit, Gebrauchswerte zu schaffen, macht schließlich die Waren, die diese doch ersetzen sollten, kontraproduktiv.“ (Illich 1978: 52) Kontraproduktivität setzt ein, wenn die Institutionalisierung und die Kapitalintensität der Produktion eine kritische Schwelle überschreiten (Vgl. Ebd.: 51).

---

<sup>63</sup> Siehe 5.4.: Beitrag zur ethischen Dimension von Entwicklung.

„Jenseits [...] [dieser] Schwelle zerstört der Schulzwang die Bedingungen des Lernens, veröden medizinische Versorgungssysteme die nichttherapeutischen Quellen der Gesundheit und erstickt der Transport den Verkehr.“ (Illich 1978: 97) Aus einem an sich positiven Prozess wird so ein negativer. „Unsere großen Institutionen haben die beängstigende Eigenschaft, gerade jene Zwecke, für die sie ursprünglich geplant und finanziert wurden, ins Gegenteil zu verkehren.“ (Ebd.: 51) Unter der Führung von Experten entmündigen sie den Einzelnen nicht nur, sondern schaffen auch die Gebrauchswerte ab (Vgl. Ebd.: 53). Illich weist darauf hin, dass „jede Volkswirtschaft sofort zusammenbrechen [müsste], wenn die Produktion von Gebrauchswerten einen bestimmten Punkt unterschritte; wenn zum Beispiel Hausarbeit gegen Entlohnung [...] verrichtet würde“ (Ebd.) oder die Menschen nur noch das tun und schaffen, wofür sie bezahlt werden beziehungsweise was sie verkaufen können.

Die Abhängigkeit von Industriegütern, als Folge des Versuchs künstlich erschaffene Bedürfnisse zu befriedigen, zerstört zunehmend die Möglichkeiten des Menschen, seine tatsächlichen Bedürfnisse zu erkennen und selbst zu erfüllen.

Je mehr er mit Massengütern versorgt wird, desto unzufriedener ist der Mensch, da er verlernt, Gebrauchswerte zu entwerfen. „Als Kontraproduktivität bezeichne[t] [Illich] einen Sozialindikator, mit dem sich gruppen-, klassen- oder geschlechtsspezifische Frustration bemessen läßt, die als Resultat des Zwangskonsums auftritt.“ (Illich 1995c: 135)

### 3.2.2.3. Verdinglichung

„Unterentwicklung als Bewußtseinsform ist eine extreme Folge dessen, was wir mit Marx und Freud gleichermaßen ‚Verdinglichung‘ nennen können: die Wahrnehmung echter Bedürfnisse verhärtet sich zur Nachfrage nach Erzeugnissen der Massenproduktion. Ich meine die Übersetzung von Durst in ein Verlangen nach Coca-Cola. Solche Verdinglichung vollzieht sich bei der Manipulierung menschlicher Urbedürfnisse durch riesige Bürokratien, denen es gelungen ist, die Phantasie potentieller Verbraucher zu beherrschen.“ (Illich 1996: 142)

Illich fordert eine Erneuerung der Gesellschaft und ein Aufbrechen der hierarchischen Strukturen. Der Einzelne dürfe seine Freiheit und Fähigkeit zu entscheiden und Probleme selber zu lösen nicht einbüßen und solle der *Entmündigung durch Experten* nicht zustimmen. Er ist der Meinung, dass diese „Erneuerung der Gesellschaft [...] vom Zweifel ausgehen [müsse]“ (Illich 1979: 8) und bemüht sich stets, scheinbare Gewissheiten in Frage zu stellen. Die Menschen seien Täuschungen ausgesetzt, die sie ernst nehmen würden.

Dies töte das Herz und fessle die Phantasie (Vgl. Illich 1996: 11). Stattdessen schlägt Illich dem Einzelnen vor, sich zu fragen „[w]as kann ich tun, in diesem Augenblick, in diesem einzigartigen *hic et nunc*, hier und jetzt, in dem ich bin?“ (Illich 2006: 248) Ivan Illich erweist sich als feinfühlig und aufmerksamer Beobachter für das, was er erlebt und für die Veränderungen seiner Zeit. Seinen Zweifel am Funktionieren der Industriegesellschaft und seine „zahllose[n] Mahnungen an unsere Menschlichkeit“ (Taylor, Vorwort in: Ebd.: 14) äußert er in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Themen. Die wichtigsten werden im Folgenden kurz dargestellt.

### **3.2.3. Thematisierte Problemfelder**

Illich wagte es, „große Gebiete [des] öffentlichen und wissenschaftlichen Lebens, wie etwa das Schul- und das Gesundheitswesen oder die Energieversorgung, mit grundlegenden Fragen zu konfrontieren, ohne selbst professioneller Experte in den betreffenden Bereichen zu sein“ (Pfürtner 1985: 7). Dennoch sind seine Analysen fundiert, aufschlussreich und selbst für die Gegenwart noch in vielen Aspekten, insbesondere der Forderung nach Gerechtigkeit, aktuell.

#### **3.2.3.1. Schule**

„In Puerto Rico kam [Illich] erstmals mit der Einrichtung der allgemeinen Schulpflicht in Berührung. Sie galt damals als universelle und unverzichtbare Vorbedingung für das, was man schlicht ‚Entwicklung‘ nannte. Seine Position an der Universität machte ihn automatisch zu einem Mitglied des Ausschusses, der das Schulsystem der Insel leitete“ (Cayley, in Illich 2006: 23). Puerto Rico war in den 1960er Jahren eines jener Länder der Welt, die den größten Teil ihres Staatsbudgets für Schulbildung aufwandten. Negative Auswirkungen der Verschulung sah Illich darin, dass jene, die sich den Zugang nicht leisten konnten, frustriert zurück blieben und dadurch die Klassengegensätze noch weiter verschärft wurden. Darüber hinaus verstärkte die Bedeutung der Schulbildung bei fehlendem Erfolg das Unterlegenheitsgefühl der Puerto- Ricaner gegenüber den Amerikanern, an deren System man sich orientierte und die es schnell einzuholen galt.

Illich begann sich intensiv mit dem Thema auseinander zu setzen, suchte nach einem alternativen Bildungsweg. Das gängige Modell war seines Erachtens ineffizient und sollte durch neue Programme ersetzt werden.

Illich vertrat die Meinung, dass Menschen am besten lernen, indem sie Dinge tun, die ihnen Freude bereiten und im Austausch mit anderen. Er ging davon aus, dass die meisten Menschen neugierig und lernwillig seien und plädierte für die Trennung von Schule und Bildung. Er schlug vor, anstelle der verpflichtenden Beschulung jedem Kind und Erwachsenen einmal oder mehrmals pro Jahr eine Zeitspanne an intensiver Bildung zu ermöglichen, beispielsweise einen Monat lang. Diese könne man gestalten, indem man das zur Verfügung stehende Budget (personenbezogen) auf alle aufteile und jeder gleich viel bekommt. Meist aber würden den „freien“ Schulen alle Subventionen zufließen, was damit begründet werde, dass ein Zugang für alle ermöglicht werden solle.

Tatsächlich kämen sie jedoch nur jenen zugute, die es sich leisten könnten, in die obersten Schulstufen aufzusteigen. Würde man die öffentlichen Mittel, die für die Schulbildung zur Verfügung gestellt werden, auf jeden Schulpflichtigen aufteilen, so ergebe das in den meisten Ländern so wenig, dass ein ganzes Jahr herkömmlicher Schulbildung niemals finanziert werden könne (Vgl. Illich 1996: 20ff.).

Illichs Forderung nach einer „Entschulung der Gesellschaft“ war vor allem auch eine Forderung nach Gerechtigkeit und Chancengleichheit: „Wir können um den Preis der Gerechtigkeit und eines guten Gewissens das System so belassen, wie es ist“ (Ebd.: 22), oder „den Kampf gegen die freie Staatsschule im Namen echter Chancengleichheit im Bildungswesen [...] führen.“ (Ebd.: 23)

Die Unzufriedenheit mit der Institution Schule äußerte sich im Protest einiger (weniger) Studenten, welche Illich mit „charismatischen Führer[n], ohne die die Kirche niemals reformiert worden wäre“ (Ebd.: 19) verglich. Ihm fiel früh „der überraschend ‚kirchenartige‘ Charakter dieser institutionalisierten Beschulung und die merkwürdige Diskrepanz zwischen den damit verknüpften Ansprüchen und den tatsächlichen Ergebnissen“ (Cayley, in Illich 2006: 23) auf. Im Essay „Die Schule als heilige Kuh“, in welchem er die Kritik des Schulsystems am Beispiel Puerto Ricos ausführt, zieht Illich mehrere Vergleiche zwischen der Institution Schule und der Institution Kirche. „Die heutige Schule [...] [begann] vor zweihundert Jahren als ein Versuch [...], jedermann in den Industriestaat einzugliedern“ und ist „zur Staatskirche des säkularisierten Zeitalters geworden.“ (Illich 1996: 17)

„So garantiert der Schulbesuch als solcher Aufnahme in den Kreis disziplinierter Verbraucher in der Technokratie – wie in früheren Zeiten der Kirchenbesuch die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Heiligen garantierte.“ (Illich 1996: 15) Beide würden Rituale organisieren, um dem Menschen Aspekte der Wirklichkeit zu offenbaren, und versuchen, ihn auf das Leben in der Gemeinschaft, in der er lebt, vorzubereiten (Vgl. Illich 2006: 169ff.).

Der Lehrplan ist als „offizielle – institutionell in der Schule etablierte – Initiation in die moderne Gesellschaft auf[zu]fassen [...]. Der Zweck dieses Rituals ist es, den Beteiligten die Widersprüche zwischen dem Mythos einer egalitären Gesellschaft und der Klassenrealität, die sie aufweist, zu verbergen.“ (Illich 1978: 120) Idealerweise soll die Schule Bildung vermitteln und den Menschen befähigen, sein Leben selbständig zu organisieren. Sie sollte ihm helfen, einen persönlichen Standpunkt zu erarbeiten, der unabhängig von Expertenmeinungen verteidigt werden kann. Hierbei müsste sich der Unterricht viel weniger nach einem Lehrplan richten, als nach „Themen aus der Lebenssituation der jeweiligen Schülerinnen und Schüler“ (Siemers 2004: 7). Es ginge dann weniger um Wettbewerb, Noten, Zertifikate oder Rangordnungen, sondern um das Zusammenkommen von Menschen, die vor (ähnlichen) Lebensherausforderungen stehen und um sozialen und intellektuellen Austausch.

Demzufolge ist nachvollziehbar, dass Illich „seine kritischen Thesen zur Schule vor dem Hintergrund der bevorstehenden Übertragung des westlichen Schulsystems auf Lateinamerika vorgebracht [hat]“ (Ebd.: 42). Viele Gesellschaften bezogen ihm zufolge ihr Wissen aus dem Miteinander-Leben in Rückgriff auf ihre traditionellen Strukturen bevor die Institution Schule als Ritual der Industrienationen exportiert wurde und sie damit in ein System presste, durch welches sie schrittweise ihre Unabhängigkeit verloren. Für Illich bedeutet Lernen aber genau das Gegenteil, nämlich die Aussicht auf ein autonom gestaltetes Leben, welches den Menschen weitgehend von Zwängen befreit.

In seiner Forderung nach weniger Schule und mehr freiem Lernen ist „Illich [...] [allerdings] für [viele] Autoren nur in der Theorie interessant, eine Umsetzung seiner Gedanken scheint unmöglich, weil die Welt einfach zu kompliziert geworden ist, um die beschriebene ursprüngliche Form des Lernens wieder herzustellen.“ (Ebd.: 49f.)



### 3.2.3.2. Medizin

Im Rahmen seiner Kritik am Gesundheitswesen verurteilte Illich die Kontrolle durch die Organisationen der Ärzteschaft, den *medizinischen Fortschritt* wie auch Diagnose und Therapie. Diese machten den Menschen seiner Meinung nach krank und erreichten „die Ausmaße einer Epidemie“, welche er als *Iatrogenesis*<sup>64</sup> bezeichnete (Vgl. Illich 1995a: 9). Er unterschied zwischen 1.) klinischer, 2.) sozialer und 3.) kultureller *Iatrogenesis*.

1) Für Illich tragen weniger der medizinische Fortschritt, als vielmehr gute Lebensbedingungen zur Verlängerung des Lebens und Vorbeugung von Krankheiten bei, was er im Kapitel über die „klinische Iatrogenesis“ anhand wissenschaftlich fundierter Studien (Vgl. Ebd.: 17ff.) zu zeigen versucht. Seine Definition von „Gesundheit“ hängt eng mit dieser Auffassung zusammen.

„Immerhin ist ‚Gesundheit‘ nur ein ganz alltägliches Wort, das bezeichnet, in welchem Maß Menschen mit ihren inneren Zuständen und ihren Umweltbedingungen fertig werden. Das Adjektiv ‚gesund‘ bezeichnet beim Homo sapiens sowohl ethisches wie auch politisches Handeln.“ (Ebd.: 13) Illich geht es also nicht nur um die Befindlichkeit oder das bloße Funktionieren des Organismus, sondern um das Tätigwerden und die Aktivität des Menschen innerhalb der Gesellschaft und seiner gesamten Umwelt. Er kritisiert die Vertreter der Gesundheitsberufe, die sich vergleichbar mit Vertretern aus Industrie, Technik und Wirtschaft, zusammenschließen würden, um aus den Menschen „Konsumenten von Heil-, Präventiv-, Industrie- und Umweltmedizin zu [machen]“ (Ebd.: 27) und die Wachstumsgrenzen nach oben zu treiben. Die ständige Produktion von neuen Therapien und Medikationen sowie die zunehmende Spezialisierung medizinischer Leistungen führe dazu, dass dem Verbraucher zunächst etwas angeraten und er kurz darauf davor gewarnt werde.

2) Das trage zu einer allgemeinen Verunsicherung bei und resultiere in einer „Vertrauenskrise“ der modernen Medizin, die Illich als „soziale Iatrogenesis“ beschreibt. Diese gelte es zu beseitigen, um das Vertrauen der Menschen in die Medizin wieder herzustellen. Als Voraussetzung dafür nennt Illich „[e]ine verantwortliche öffentliche Diskussion der iatrogenen Pandemie, die allerdings mit der konsequenten Entmystifizierung

---

<sup>64</sup> *iatros* = griech. Arzt; *genesis* = griech. Ursprung

aller medizinischen Belange beginnen müßte“ (Illich 1995a: 10). Die Öffentlichkeit, deren Passivität Illich verurteilt, müsse die Macht, die sie den Ärzten erteilt hat, zurücknehmen.

Die Ärzte dürften nicht weiterhin definieren, was Krankheit bedeutet, wer davon betroffen ist und wie er zu behandeln ist (Vgl. Ebd.: 12), sondern der Mensch müsse wieder über den eigenen Körper bestimmen und auf dessen Zeichen achten.

Die Art und Weise wie der Mensch seinen Körper und seine Gesundheit pflegt, seine Einstellung zu Krankheit und Tod sowie sein Umgang mit Schmerz, sind in hohem Maße davon abhängig, in welcher kulturellen Umgebung er lebt. Sowohl die Einstellung zu sich selber und zu anderen Menschen als auch die Verantwortung für die eigene Gesundheit und die Gesundheit anderer wird durch das Beispiel von nahestehenden Personen geprägt.

3) Die „kulturelle Iatrogenese“ entsteht nach Illich dort, wo das menschliche Gefühl von Leiden und Schmerz seinen ursprünglichen kulturellen Wert verliert, indem es „vom medizinischen System als reine Funktionsstörung diagnostiziert und über Medikamente neutralisiert [wird]“ (Borchers 2004: 35). Kulturelle Systeme werden dadurch destabilisiert, denn ihren Mitgliedern wird die Möglichkeit entzogen, autonom zu entscheiden, wie sie mit solchen Erfahrungen umgehen. Illich war entschieden dagegen, menschliche Lebenserfahrungen zum Gegenstand medizinischer Erforschung zu machen. Er wies auf die Grenzen technischen und medizinischen Fortschritts hin und auf die Notwendigkeit, diese anzuerkennen. Ebenso entschieden trat er dagegen auf, lokale Versorgungsstrukturen und Netzwerke durch Spitäler und medizinische Einrichtungen zu ersetzen, die nur darauf ausgerichtet sind, eine Abhängigkeit von Produkten der Medizinindustrie zu erzeugen und ohnehin nur für eine kleine Minderheit, die sich diese leisten kann, zugänglich bleiben.

Er war überzeugt, dass ein gutes Leben für den Einzelnen am besten in der ihm vertrauten Gemeinschaft, die auf traditionelle Weise mit Krankheit, Schmerz und Tod aber auch mit positiven Lebenserfahrungen umzugehen weiß, zu verwirklichen sei. In dieser Struktur könne der Mensch auf alt bewährte Mittel anstelle ihm unbekannter Produkte zurückgreifen. Dafür gebraucht Illich den Begriff „vernakulär“, der mit „einheimisch“, „hausgemacht“, „in der lokalen Struktur verankert“ umschrieben werden kann. Im alten Rom wurden mit „Vernaculum“ Dinge bezeichnet, die für den Eigengebrauch und nicht zum Verkauf oder Tausch bestimmt waren.

„Gemeint ist [somit] ein nicht instrumentell auf den Markt ausgerichtetes Arbeiten und Leben, also ein häuslich-lokaler Lebenskreis von Subsistenztätigkeit und persönlicher Eigenkultur, in dem Mündigkeit, Unmittelbarkeit der Person, konviviale Werkzeuge und der Umgang mit Gebrauchswerten wurzeln können.“ (Pfürtner 1985: 96) Die zunehmende Industrialisierung, die auf Profit ausgerichtet ist, hat solche traditionellen Strukturen kommerzialisiert, womit nicht nur die Voraussetzungen, unter denen den Menschen ein selbstbestimmtes und würdevolles Leben gelingen kann, sondern auch tradiertes Wissen und alte Kunstformen verloren gehen.

Fortschritt, gegen den sich Illich nicht grundsätzlich verschließt, wäre dann positiv, wenn Neuerungen als angepasste und nicht „abgepackte Lösungen“ in diese Strukturen eingebracht werden würden. „Jeder Dollar, der in Lateinamerika für Ärzte und Krankenhäuser ausgegeben wird, kostet [...] hundert Menschenleben. Hätte man jenen Dollar für die Bereitstellung unschädlichen Trinkwassers ausgegeben, so hätte man hundert Menschen das Leben retten können.“ (Illich, zit. nach: Faschingeder 2001: 88)

Neue Erkenntnisse und Errungenschaften sowohl im Bereich der Medizin als auch der Technologie, sollten nicht als Ersatz sondern als Ergänzung und Verbesserung der bereits bestehenden Modelle eingesetzt werden und zwar nur soweit sie den Menschen dienlich, für sie verständlich, zugänglich und leistbar sind. Meist stehe aber das Interesse am Verdienst großer Industriekonzerne und nicht die Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen, wozu auch die Wahrung der Gesundheit zählt, im Vordergrund.

### **3.2.3.3. Energie, Technik und Verkehr**

Illich wandte diese Kritik auch auf den Bereich der Technik, Energie und des Verkehrs an. Auch hier habe der von Experten diktierte Konsumzwang Einzug gehalten, wobei der “technologische Fortschritt [...] die meisten mit technischen Spielereien, die sie sich nicht leisten können, [beliefert] und [...] ihnen die einfacheren Werkzeuge, die sie brauchen würden [entzieht]“ (Illich 1978: 135).

„Energietechnischer Fortschritt besteht also hauptsächlich darin, daß relativ unspezifische, ineffiziente und unvollkommen beherrschte energierelevante menschliche Aktivitäten, anders gesagt: tendenziell nicht-technische Orientierungen, substituiert wurden durch spezifischere, effizientere und besser beherrschte Aktivitäten eigens hergestellter stofflicher Artefakte und durch Kompetenzen ihrer Bedienung. Die Technisierung des Umgangs mit Energie wird mit anderen Worten vorangetrieben durch eine Verlagerung von immer mehr Handlungsteilen, die vormals vom menschlichen Organismus erbracht wurden, in Energiegeräte, energieerzeugende, -verbreitende oder -bereitstellende Ge- und Verbrauchsgüter der verschiedensten Art.“ (Joerges 1996: 34)

Illich beschrieb damit Fehlentwicklungen, die heute viel deutlicher sichtbar sind, als zum Zeitpunkt des Erscheinens seiner Kritik „Selbstbegrenzung“ im Jahr 1972 (Vgl. Siemers 2004: 7). Die Abhängigkeit von Maschinen und Motoren, die uneingeschränkt hohe Energieanwendung und die fehlende ökologische Begrenzung haben zu Veränderungen der natürlichen Umwelt und zur Erschöpfung von Ressourcen geführt. Gleichzeitig haben sie die Kraft und Fähigkeit des Menschen zur Gestaltung seines Lebensraumes und seiner sozialen Beziehungen gelähmt.

Im 1974 veröffentlichten Werk „Die sogenannte Energiekrise oder die Lähmung der Gesellschaft“ spricht Illich erstmals vom „sozial kritischen Quantum der Energie“.

“Dieses Quantum ist die Grenze, an der Rechtsordnung und Politik zusammenbrechen und die technische Struktur der Produktionsmittel die soziale Struktur vergewaltig[t]” (Illich 1978: 77), denn „[w]as allgemein übersehen wird, ist die Tatsache, daß Gerechtigkeit und Energie nur bis zu einem gewissen Punkt im Einklang miteinander zunehmen können.” (Illich 1974: 13) Diese Krise der modernen Gesellschaft lässt sich daher nicht lösen, indem mehr Energie aufgewendet wird, sondern nur indem der Verbrauch jedes Einzelnen begrenzt wird.

Die Senkung des Energieverbrauchs pro Kopf hält Illich somit für den einzigen ökologisch und politisch gerechten Ausweg. Denn „[j]edes Industrieprodukt, dessen Pro-Kopf-Verbrauch eine gegebene Höhe überschreitet, übt ein radikales Monopol über die Befriedigung eines Bedürfnisses aus.” (Illich 1978: 97) Diese These beschreibt und illustriert er sehr ausführlich am Beispiel des Verkehrs: „Verkehr ist eine Summe aus persönlicher Fortbewegung (autogenem Transit) und mechanischer Beförderung (dem Transport von Menschen). Unter *Transit* verstehe ich jene Art der Fortbewegung, die auf der metabolischen Energie des Menschen beruht, und unter Transport verstehe ich jene Bewegungsform, die von anderen Energiequellen Gebrauch macht.“ (Ebd.: 83)

Industrialisierte Kulturen, so Illich's Beobachtung, scheinen zunehmend mehr in die Abhängigkeit von Produkten und Wertvorstellungen der Transportindustrie zu geraten.

Menschen bewegen sich im Allgemeinen in ihrem Alltag weniger aus eigener Kraft, sondern sind nur noch auf Beförderung angewiesen, was dazu führt, dass „Widersprüche zwischen sozialer Gerechtigkeit und Motorkraft zwischen effektiver Fortbewegung und hoher Geschwindigkeit, zwischen individueller Freiheit und vorgeschriebenen Gleis mit eindringlicher Klarheit hervor[treten]“ (Illich 1978: 83). So verbringen sie ab einer gewissen Schwelle mehr Zeit im Stau, als sie durch eine höhere Geschwindigkeit an Zeit sparen können. Deshalb lautet sein Vorschlag, dass „[p]roduktive Sozialbeziehungen unter freien Menschen [...] auf das Fahrradtempo beschränkt [bleiben sollten]“ (Ebd.: 82).

Illich zufolge hat die Politik im Hinblick auf Technik, Energie und Verkehr Bestimmungen so zu treffen, dass eine solche produktive und gerechte soziale Ordnung bestehen kann. Dem geht die Einsicht voraus, dass Maschinen den Menschen nicht ersetzen können und (dass) das menschliche Wohlergehen nicht mit Energie-Wohlstand zu verwechseln ist (Vgl. Illich 1974: 11,14).

In der Auseinandersetzung um die Zukunft der westlichen Gesellschaften, und der Debatte um Industrialisierung sind Energieprobleme zu einem allgegenwärtigen Thema geworden (Vgl. Joerges 1996: 24). „Der Naturverbrauch kann offensichtlich nicht weiter wie bisher betrieben werden. Die Lebensweise der Menschen in den Industrieländern ist somit nicht auf eine Weltgesellschaft übertragbar.“ (Siemers 2004:7)

„Wenn die neue Saat der energiesparenden Industrialisation in der Dritten Welt aufgeht, fügen sie den Armen mehr Schaden zu, als sie es dadurch taten, daß sie ihnen die verschwenderischen Produkte von heute veralteten Fabriken andrehten. Sobald ein armes Land die Doktrin akzeptiert, daß mehr und sorgfältiger verwaltete Energie stets mehr Waren für mehr Menschen erbringen wird, ist dieses Land dem Wettlauf in die Versklavung durch die Maximierung der Industrieproduktion verfallen.“ (Illich 1974: 19)

Illich warnt daher ausdrücklich vor einem Export der Krise in ärmere Länder (Vgl. Illich 1978: 80). Vielmehr müsse ein Richtungswechsel hin zu mehr Selbstbeschränkung im technologischen Fortschritt von und in den so genannten Industrieländern erfolgen.

### 3.2.4. Illichs Beitrag zur ethischen Dimension von Entwicklung

In den vorhergehenden Kapiteln wurden wichtige Aspekte der Illich'schen Kritik ausgeführt und einige Themenbereiche, auf welche diese angewandt wurde, vorgestellt. In diesem Kapitel soll der Fokus auf Illichs besonderen Beitrag zur ethischen Dimension von Entwicklung gerichtet werden.

Ivan Illich hat gesellschaftliche Entwicklungen betrachtet und stets das Bestehende in Frage gestellt. Seine Entwicklungskritik ist in eine umfassende Kritik der modernen, institutionalisierten Industriegesellschaft eingebettet. „Illich hat mit jedem seiner [...] Bücher zu einer Entwicklung ‚Nein‘ gesagt, durch die die Auflösung der Person in den Systemen der Industriegesellschaften drohte oder bereits erfolgt war.“ (Siemers 2004: 179)

Wogegen sich seine Kritik dabei konkret richtet ist, dass Institutionen nicht nur eine Struktur bilden, die das gemeinschaftliche Leben organisiert, sondern vermehrt menschliche Aktivitäten und Handlungsweisen wie auch Bedürfnisse, Wünsche und Hoffnungen definieren. Daraus leitet er die zentrale These ab, dass Institutionen Rituale und Mythen schaffen.

Illich kritisierte insbesondere den Mythos des Fortschritts, den er in allen „spätindustriellen“ Gesellschaftsentwürfen enthalten sah und stand „Entwicklung“ im Allgemeinen äußerst ablehnend gegenüber.

Im Gespräch mit Majid Rahnema<sup>65</sup> äußerte er seine Bedenken wie folgt: „I had qualms about the notion of economic development early on. From my very first encounter with it, when I became vice-chancellor in charge of 'development' at a university in Ponce, Puerto Rico, I had doubts.“ (Illich 1997b: 104) Seine Ablehnung war zunächst nur intuitiv, erst später konnte er sie begründen. Während er anfangs die Institutionen, Prozeduren und Mittel, welche Entwicklung herbeiführen sollten, in Frage stellte, begann er mit der Zeit die Ziele selbst anzuzweifeln. „[S]ince the 1970s – [...] my main objection to development focuses on its rituals. These generate not just specific goals like 'education' or 'transportation' but a non-ethical state of mind.“ (Ebd.)

---

<sup>65</sup> Majid Rahnema (1924\*) – Iranischer Diplomat und Freund Illichs. Er hatte diverse Posten bei der UNO inne und befasst(e) sich mit Fragen der Entwicklung, insbesondere mit dem Problem der Armut. Nach seiner Pensionierung im Jahr 1985 unterhielt er mehrere Lehraufträge an Universitäten in den USA und in Frankreich.

Indem Menschen diese Rituale übernehmen, würden sie zunehmend abhängig und kontrollierbar, was Illichs Vorstellung und Forderung nach einem selbstbestimmten Leben für den Einzelnen entgegen steht. Erich Fromm, den eine enge Freundschaft mit Illich verband, schreibt in der Einleitung zu Illichs Werk „Klarstellungen“: „Der Verfasser ist ein Mann von seltenem Mut, großer Lebendigkeit, außerordentlicher und brillanter Gelehrsamkeit und fruchtbarer Phantasie. Sein ganzes Denken gründet sich auf seine Sorge um die Entfaltung des Menschen – körperlich, seelisch und geistig.“ (Fromm, Vorwort in Illich 1996: 10) Dazu gehören vor allem die Möglichkeit der Entfaltung seiner menschlichen Eigenschaften, die Formung des eigenen Charakters und das Leben im Einklang mit der sozialen und biologischen Umwelt.

Allerdings wird eine solche gute Lebensführung infolge der zunehmenden Zerstörung und Ausbeutung der Natur durch die industrielle Produktions- und Lebensweise verhindert. „[F]ür Illich [handelt es sich dabei] nicht nur um [eine] Naturkrise, sie ist vielmehr Teil einer sozialen und einer ethischen Krise. Mit anderen Worten, es schwindet nicht nur die natürliche Umwelt, sondern auch jene Umweltbedingungen, unter denen Mitmenschlichkeit und persönliche Verantwortung gedeihen können.“ (Sachs, Vorwort in Kaller-Dietrich 2007: 20)

Illich hofft auf eine Gesellschaft, die auf Nächstenliebe gründet und bedauert das Schwinden echter, freundschaftlicher Beziehungen.

„Vor mehreren Jahren, während meiner jährlichen Vorlesungsreihe an der Universität Bremen, nahm ich den Samariter zum Thema, weil die Studenten mich gebeten hatten, über Ethik zu sprechen. Ich versuchte ihnen zu zeigen, wie diese Geschichte zu der Einsicht führt, dass wir Geschöpfe sind, die Vollkommenheit nur erreichen, wenn sie eine Beziehung eingehen. [...] Es ist fast unmöglich geworden, für Leute, die sich heute mit Ethik oder Moral beschäftigen, in Beziehungen zu denken und nicht in Regeln.“ (Illich 2006: 76)

Demzufolge liegt Illichs Beitrag in einem Plädoyer für ein erfülltes humanes Leben in der Gemeinschaft mit anderen. Dieses kann allerdings nur gelingen, wenn das Individuum sich aus der Abhängigkeit und Passivität löst und seine Entscheidungen sowie das persönliche Handeln auf die eigenen Gefühle und das eigene Urteilsvermögen stützt. Indem der Mensch die Gestaltung des Lebens auf Urteile von Experten aufbaut, sich ihren Regeln unterwirft und ihnen die Verwaltung seiner Rechte überlässt, verliert er zunehmend an Autonomie. Er erhebt Anspruch auf den Zugang zu Gütern der Massenproduktion, nicht aber auf sein Recht auf Freiheit, um sich selbst verwirklichen zu können (Vgl. Illich 1978: 13).

Illich forderte seine Leser auf, eigene Positionen und Bedürfnisse zu hinterfragen und die persönliche Rolle in der Gesellschaft zu überdenken. Es „sollte [...] darum gehen, Menschen die Möglichkeit zu geben, die Wirklichkeit bewusst zu verstehen, selbst zu kontrollieren und ihre gemeinschaftlichen Beziehungen autonom zu gestalten“ (Siemers 2004: 2). Doch nicht nur Selbstverwirklichung, sondern auch Selbstbegrenzung ist für ein gelingendes Miteinander, also ein – wie Illich es nannte – *konviviales Leben*, erforderlich.

Der Glaube an Wachstum und Fortschritt habe die Bedingungen für ein gemeinschaftliches Leben zerstört. Daher war es Illichs „Ziel, jenen falschen Überfluß aufzuzeigen und anzuprangern, der [seiner Meinung nach] *immer* ungerecht ist“ (Illich 1978: 13). Er wollte zur Genügsamkeit mahnen, die er in einer Zeit des ständigen Konsums verloren gegangen sah. Alles, selbst das Gute, sei zu einer Ware verkommen und werde an seinem ökonomischen Wert gemessen.

Eine Politik der *Konvivialität* beruht auf der Einsicht, dass Güter und Arbeitsplätze in einer modernen Gesellschaft nur dann gerecht verteilt und in Freiheit genossen werden können, wenn sie durch politische Vorkehrungen eingeschränkt sind. „[K]ritische[] Schwellen der Bereicherung [...] [müssen] in für die ganze Gesellschaft verbindliche Wachstumsgrenzen übersetzt werden“ (Ebd.: 14). Illich verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff „Austerität“. Auf den Staat bezogen, bedeutet dieser eine strenge und konsequente Sparpolitik. Für das Individuum bedeutet er die Begrenzung auf das Notwendige.

„Illich pointed out that this term [austerity] has ,been degraded and has acquired a bitter taste while for Aristotle or Aquinas it marked the foundation of friendship’.“ (Barnet o.J.: 4) Illich war sich im Klaren darüber, dass Enthaltbarkeit und Verzicht für eine Konsumgesellschaft unliebsame Forderungen sind. Für ihn (aber) waren sie, wie schon für Aristoteles und Thomas von Aquin, Zeichen eines freundschaftlichen Mitgefühls und Voraussetzung für ein freudiges Miteinander.

Bis heute verbindet man Illich mit dieser umfassenden Kritik an den bürokratisch-kapitalistisch organisierten Industrienationen, „die sich in einer Eigendynamik über Menschen erheben und so nur noch zu einem Teil einer machterhaltenden Ideologie werden, die jede wirkliche Freiheit des Individuums systematisch einschränkt“ (Siemers 2004: 3).

Die beschriebene Krise der Industriegesellschaften wurde über Jahrzehnte unter dem Deckmantel der „Entwicklung“ in so genannte Entwicklungsländer exportiert.



Diese konnten die Konzepte noch viel weniger lokal einbetten, womit Strukturen vor Ort teilweise völlig zerstört wurden. Gleichzeitig wurde eine Abhängigkeit vom kapitalistischen Markt geschaffen und dieser damit ausgeweitet.

Illich wies darauf hin, dass Subsistenzwirtschaften im Gleichgewicht bleiben, indem sie produzieren, was sie verbrauchen. Die berechnete Frage, ob dabei überhaupt das Bestreben „sich zu entwickeln“ oder „entwickelt zu werden“ besteht oder ob dieses Resultat eines auferlegten Diktats von außen ist, hat er – wie im ersten Abschnitt dieser Arbeit schon erwähnt – bereits zu stellen gewagt, als (noch) kaum jemand den Glauben an Entwicklung in Zweifel zog. Bereits in den 1960er Jahren, einer Zeit des regelrechten „Entwicklungsbooms“, der sich in der Forderung nach einem ungebremsen Export des westlichen Industrialisierungs- und Modernisierungsmodells äußerte, wies Illich auf die Grenzen hin, die der Mensch früher oder später zu akzeptieren habe.

Illich trat entschieden gegen die unkritische Übernahme der westlichen Kultur auf und war „amongst the first to reject development as an irrelevant, unethical and dangerous form of intervention into other people’s lives“ (Rahnema, in Illich 1997b: 106). Er übte offen scharfe Kritik an den Aktivitäten von Missionaren und Entwicklungshelfern, insbesondere US-Amerikanern, die in den 1960er Jahren in großer Zahl zum Freiwilligeneinsatz nach Lateinamerika kamen:

„Next to money and guns, the third largest North American export is the U.S. idealist, who turns up in every theater of the world: the teacher, the volunteer, the missionary, the community organizer, the economic developer, and the vacationing do-gooders. Ideally, these people define their role as service. Actually, they frequently wind up alleviating the damage done by money and weapons, or ‘seducing’ the ‘underdeveloped’ to the benefits of the world of affluence and achievement. Perhaps this is the moment to instead bring home to the people of the U.S. the knowledge that the way of life they have chosen simply is not alive enough to be shared.“ (Illich 1968: 2)

Illich zweifelte weniger an ihrer guten Absicht helfen zu wollen, vielmehr war er der Auffassung, dass es keine Hilfe sei, anderen den eigenen Lebensstil, die eigenen Überzeugungen und nicht zuletzt die eigenen Produkte aufzudrängen, mit denen sie nichts anfangen können. Er fand es weitaus sinnvoller, im eigenen Umkreis tätig zu werden und dort seine Hilfe anzubieten. Viel zu oft würde vergessen, nahestehenden Personen Unterstützung anzubieten. 1968 hielt er im Rahmen der „Conference on InterAmerican Student Projects (CIASP)“ in Cuernavaca eine Rede vor US-amerikanischen Volunteuren und versuchte sie von ihrer „Hilfsmission“ in Mexiko abzubringen. Er schlug den Studenten vor, sich in US-amerikanischen Ghettos zu engagieren.

Dort hätten sie immer noch mehr mit den Menschen gemein, könnten sich zumindest problemlos verständigen und die Menschen könnten ihnen mitteilen, ob sie ihre Hilfe überhaupt in Anspruch nehmen möchten. Dem mexikanischen Bauer aber zu einem Lebensentwurf ähnlich dem eigenen verhelfen zu wollen, hielt Illich für unrealistisch und überheblich, was er auch unmissverständlich klar machte: „I am here to suggest that you voluntarily renounce exercising the power which being an American gives you. I am here to entreat you to freely, consciously and humbly give up the legal right you have to impose your benevolence on Mexico. I am here to challenge you to recognize your inability, your powerlessness and your incapacity to do the ‘good’ which you intended to do.” (Illich 1968: 4)

Illich lehnte Entwicklung auch ab, da sie seiner Ansicht nach das „Wir“ als Symbol des konvivialen Zusammenlebens schwäche. Für ihn ist das „Wir“ durch ein Gefühl der Zusammengehörigkeit unter Menschen bestimmt, das ihr Menschsein bedingt (Vgl. Illich 1997b: 106).

Entwicklung trage dazu bei, dass ein neues „Wir“ entsteht. Dieses fasst Menschen in anonymisierte Konsumentengruppen zusammen, deren Größe gemessen und statistisch dargestellt werden kann. Es gleicht einer leeren Hülle und ist nicht mehr auf das Gegenüber gerichtet, mit dem sie aktiv in Beziehung treten, leben, teilen und mitfühlen (Vgl. Ebd.). Stattdessen wird der Mensch zum Subjekt einer konsumistischen Massenkultur, und ist als solches auf Effizienz und Akkumulation gedrillt.

Der Fortschrittsideologie verfallen, lebt er in einem System, das Illich für selbstzerstörerisch hielt, weil es die Kräfte, die es im Inneren zusammenhalten, nämlich das Menschliche und Lebendige, sukzessive vernichtet und durch Maschinenkraft ersetzt. Illich hielt dagegen, dass endloses Wachstum eine Utopie sei, die früher oder später in einer Katastrophe enden würde. Unterentwicklung ist für ihn ein Geisteszustand und nicht Resultat von Umverteilungsprozessen, wie es die Entwicklungspolitik oftmals darzustellen versucht. Illich forderte so eine sozioökonomische Umkehr. Der Mensch und seine Würde müssten wieder in den Mittelpunkt gestellt werden und die bisher selbstverständliche Geltung seiner Lebensweisen und Institutionen müsse hinterfragt werden. Illich hat die Wirklichkeit nicht aus einer rückwärtsgewandten Betrachtung kritisiert (Vgl. Siemers 2004: 124), sondern mit einem klaren Blick auf die Vergangenheit gewagt, den Entwicklungsglauben und die Fortschrittsideologie in Frage zu stellen. Er wollte zeigen, dass „das Vergangene [...] [keine] unentwickelte Form der Gegenwart“ (Illich 1995c: 119), sondern die Grundlage dieser ist.

„Illich considered the 11th and 12th centuries as critical periods for study. He wanted us to examine more carefully that period for what we could learn from the Church and Society of that time and apply it to today. It is not surprising that he chose the 12th century, a period which some have characterized as the only true medieval time. It was a time marked by openness, innovation and optimism. At the same time that knowledge was proliferating, Aristotle was rediscovered, there was new strength and a flowering.”  
(Barnet o.J.: 1)

Heute zeichnet sich immer deutlicher eine Zunahme von Naturkatastrophen und sogenannten Krisenherden ab. Eine Balance ist weder in ökologischer noch in ökonomischer Hinsicht erreicht. Der Mensch ist tendenziell unzufrieden, denn durch das ständige Streben nach „Mehr“ ist sein Blick nur darauf gerichtet, was er noch nicht erreicht hat, noch nicht besitzt, also das, was noch nicht ist.

Illichs Gedanken geben Anstoß, sich aus alten Denkmustern zu befreien und eine neue Perspektive einzunehmen. „[Er] selbst hat denn auch mehr als einmal betont, daß es um *kontrastive Denkfiguren* gehe, die nicht als Gestaltungsprogramm zu verstehen seien.“ (Pfürtner 1985: 97) Er hat kein politisches Programm oder zukünftiges Gesellschaftsmodell entworfen. Vielmehr sollten diese kontrastiven Denkfiguren den Einzelnen dazu anregen und ermuntern, Verantwortung zu übernehmen, nach den eigenen Möglichkeiten im Hier und Jetzt zu suchen und sich dessen zu erfreuen, was schon da ist.

Das Wesentliche an Illichs Position scheint sein Versuch zu sein, „Aussagen über die menschliche Existenz [...], die an der leitenden Idee eines humanen Lebens, eines Zusichkommens der Menschen, orientiert sind“ (Höffe 2008:10) zu treffen.

Diese Aufgabe verfolgt auch die Ethik als philosophische Disziplin. Mit der Kritik an sämtlichen Bereichen unseres gesellschaftlichen Lebens trug Illich wesentlich zur interdisziplinären Auseinandersetzung mit dem kulturellen, sozialen, politischen, ökonomischen, technologischen wie auch ökologischen Wandel und somit zur Diskussion über Entwicklung bei. Um die Bedingungen für diese zu erforschen, „verlangt die Spezialisierung der Wissenschaften heute mehr denn je die fachübergreifende Auseinandersetzung. Dabei geht es nicht um die Lust an größeren Erkenntniszusammenhängen, sondern um die Verantwortung für das gemeinsame Überleben!“ (Pfürtner 1985: 7).

Ein gutes und gerechtes Leben aller Menschen sollte zum bestimmenden Faktor internationaler Bemühungen werden und ethische Überlegungen dem Wettbewerb ökonomischer Faktoren vorangestellt werden.

Eine Lebensweise, wie Illich sie fordert, die auf Austerität, Mäßigung und einen respektvollen Umgang mit Mitmensch und Umwelt basiert, könnte einen wesentlichen Beitrag dazu leisten. Insofern kann sein vielseitiges Werk zweifelsohne als wertvoller Beitrag zu einer Verbindung von Ethik und Entwicklung bewertet werden.

## 4. Schlussbemerkungen

Zusammenfassend sollen einige interessante Beobachtungen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede aus dem Vergleich der beiden Zugänge festgehalten werden.

Martha Nussbaum entwirft ein elaboriertes Konzept, das realpolitisch gut umsetzbar ist, während Illich zwar eine umfassende Kritik, aber keinen möglichen Gegenentwurf bietet. Somit bleibt offen, welche Schritte dem radikalen Umdenken folgen könnten, die dann tatsächlich auch umsetzbar wären.

Aus beiden Zugängen lassen sich zahlreiche wertvolle Denkipulse gewinnen. Zudem sind die Überschneidungen vieler Themenbereiche auffällig, die auch in einen Zusammenhang mit der Auseinandersetzung über die ethische Dimension von Entwicklung gesetzt werden können.

Beide fragen nach den tatsächlichen Lebensumständen des Menschen, in seiner Bezogenheit auf sich selbst, aber auch auf seine Umgebung, und versuchen möglichst viele Aspekte des menschlichen Lebens zu erfassen. Ebenso reflektieren beide politische und gesellschaftliche Strukturen. Ein auffälliger Unterschied liegt dabei in der Bewertung von Institutionen. Während Nussbaum – insbesondere staatlichen – Institutionen und Organisationen eine große Verantwortung zuschreibt, die Gesellschaft zu koordinieren und dafür Sorge zu tragen, dass ein friedliches und gerechtes Miteinander möglich wird, lehnt Illich den ausgedehnten Einfluss von Institutionen ab, insbesondere wenn sie dem Einzelnen vorgeben, wie er sein Leben zu führen habe. Das gute und gerechte Miteinander liegt für Illich in der Verantwortung des Einzelnen und ist Resultat seiner Nächstenliebe. Seine Kritik reicht weit in die institutionellen Strukturen der modernen Gesellschaft hinein. Der große Vorwurf besteht darin, dass diese zur Entpersonalisierung des Individuums beigetragen habe, gerade weil ihm viele Entscheidungen und Handlungen durch Institutionen abgenommen wurden.

Dieser Gegensatz soll hier nicht weiter diskutiert werden. Es wird lediglich darauf hingewiesen, weil Reflexionen über Entwicklung aus ethischer Perspektive auch immer auf die Rolle von Institutionen und Organisationen in Bezug auf das Leben des Einzelnen oder der Gesellschaft Bezug nehmen.

Es lassen sich eine Reihe weiterer Aspekte in beiden Theorien ausmachen, wie die Forderung nach Autonomie und Selbstbestimmung des Einzelnen, die Berücksichtigung lokaler

Gegebenheiten und traditioneller wie kultureller Strukturen. Darüber hinaus reflektieren beide in ihren Theorien – ganz allgemein – globale Zusammenhänge.

Ein zentrales Thema ihrer Auseinandersetzung ist ‚Bildung‘. Für beide ist diese ein wichtiger und erstrebenswerter Faktor. Während Illich sich jedoch gegen eine *Verschulung* ausspricht und institutionalisierten Bildungseinrichtungen prinzipiell ablehnend gegenüber steht, (weil der Schüler dort Bildung konsumiert und dem Wettbewerb um Zertifikate ausgesetzt ist), hält Nussbaum die Arbeit dieser für ganz wesentlich, da sie der Meinung ist, dass die Grundausbildung und Alphabetisierung, die dort geboten wird, zu einer besseren Integration der Menschen in die Gesellschaft beitragen. Dennoch gesteht auch Nussbaum ein, dass „[a] true education for human development requires much more [than only alphabetization]” (Nussbaum 2011: 155). „The discussion of education begins with a fundamental assertion of the equality of persons.” (Ebd.: 153)

Für beide steht der Mensch und sein Gedeihen im Mittelpunkt. Beide fragen nach dem guten Leben sowohl für den Einzelnen, als auch für die Gesellschaft insgesamt. Beide sind der Meinung, dass das gute und glückliche Leben nur in der Gemeinschaft mit anderen zu erreichen sei. Nussbaum drückt diesen Zusammenhang unter anderem mit dem Begriff ‚Affiliation‘ aus, Illich mit den Begriffen ‚Konvivialität‘ und ‚vernakulär‘. Aus diesen erwachsen Mitgefühl und Solidarität.

Gleichzeitig betonen beide die individuelle Freiheit des Menschen, die sich als Wahl und Entscheidungsfreiheit äußert oder auch als Freiheit, das zu denken, was man für richtig hält und nicht das, was andere (Experten) einem vorgeben. Ebenso geht es beiden um die Selbst-Entwicklung. Nussbaum sieht diese ermöglicht, wenn Grundbefähigungen garantiert sind. Das betrifft auch die Selbstbestimmung und autonome Handlungsspielräume. In diesen Bereich fallen auch die Entfaltung intellektueller und körperlicher Fähigkeiten. Bei Illich geschieht dies, indem der Mensch seine „menschlichen Werkzeuge” nutzt

Während Nussbaum den gängigen Entwicklungskonzepten ein alternatives Modell gegenüberstellt und nach den Rahmenbedingungen fragt, die verantwortliche Akteure schaffen müssen, damit Entwicklung im Sinne einer menschlichen Entfaltung für möglichst viele Menschen realisierbar wird, liefert Illich mehr eine kritische Reflexion (der politischen und gesellschaftlichen Vorgänge) seiner Zeit. Ein großer Verdienst Illichs liegt darin, dass er bestehende Strukturen und Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt hat.

So hat auch diese Arbeit versucht, die angenommene Selbstverständlichkeit der Auffassung von Entwicklung als rein ökonomischer Entwicklung in Frage zu stellen. Der Begriff kann vielleicht gerade deshalb schwer abgegrenzt und definiert werden, weil er „erst durch die mit ihm konnotierten Werthaltungen, ethisch-politischen oder gar ideologischen Überezeugungen mit Inhalt gefüllt [wird]“ (Stockmann, in Stockmann/Menzel/Nuscheler 2010: 1). Ganz gleich aber mit welchem Inhalt er gefüllt ist, bezieht er sich immer auf den Menschen.

Dem schweizer Professor für Studien über Entwicklung, Gilbert Rist, zufolge, nährt die Idee von Entwicklung “un espoir collectif visant à améliorer les conditions d’existence de la majorité de l’humanité” (Rist 1996: 37).

Wenn Hoffnung die Bedingung der Möglichkeit ist, dann ist zu fragen, auf welche wesentliche Inhalte von Entwicklung es sich zu einigen gilt, wenn auf Basis des Entwicklungsbegriffs konstruktive Konzepte für die Entwicklungspolitik entworfen werden sollen. Diese Arbeit versucht zu zeigen, dass die erhoffte Verbesserung (hin zu einem guten Leben für alle) nur unter Berücksichtigung ethisch-philosophischer Fragen erreicht werden kann.

## 5. Literaturverzeichnis

**Alexander**, John M. (2008): Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum. Aldershot [u.a.]: Ashgate.

**Aretz**, Hans-Jürgen (1997): Ökonomischer Imperialismus? Homo Oeconomicus und soziologische Theorie. <http://www.zfs-online.org/index.php/zfs/article/viewFile/2940/2477> [Zugriff: 23.11.2011].

[Gedruckt erschienen in: Zeitschrift für Soziologie, Jg.26, Heft 2, April 1997, 79-95.]

**Astroulakis**, Nikos (2010): The Development Ethics Paradigm: Ethical Goals and Strategies for an Authentic Development. *Working Paper for the EuroMemo: 16th Workshop on Alternative Economic and Policy in Europe*. University of Crete.

[http://www2.euromemorandum.eu/uploads/wg4\\_astroulakis\\_the\\_development\\_ethics\\_paradigm\\_ethical\\_goals\\_and\\_strategies\\_for\\_an\\_authentic\\_development.pdf](http://www2.euromemorandum.eu/uploads/wg4_astroulakis_the_development_ethics_paradigm_ethical_goals_and_strategies_for_an_authentic_development.pdf) [Zugriff: 06.08.2011].

**Bader**, Erwin (Hg.) (2008): Weltethos und Globalisierung. Im Auftrag der Initiative Weltethos Österreich. Wien: LIT.

**Barnet**, Robert J. (o.J.): The Message of Ivan Illich and Its Meaning for Today. [https://7702568342841155878-a-nd-edu-s-sites.googlegroups.com/a/nd.edu/the-notre-dame-center-for-ethics-and-culture/programs/fall-conferences/formation-and-renewal/program/Robert\\_Barnet.pdf](https://7702568342841155878-a-nd-edu-s-sites.googlegroups.com/a/nd.edu/the-notre-dame-center-for-ethics-and-culture/programs/fall-conferences/formation-and-renewal/program/Robert_Barnet.pdf) [Zugriff 04.08.2011].

**Barth**, Dorothee (2008): Ethnie, Bildung, oder Bedeutung? Zum Kulturbegriff in der interkulturell orientierten Musikpädagogik. Augsburg: Wißner Verlag.

**Beck**, Stefanie (2009): Die Philosophie Martha Nussbaums hinsichtlich ihrer feministischen Ausrichtung. Diplomarbeit, Universität Södertörn.

<http://sh.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:218977> [Zugriff: 06.08.2011].

**Bierschenk**, Thomas (2007): Islam, säkularer Staat und partizipative Entwicklung.

[http://www.ifeas.uni-mainz.de/ethno/kultur\\_gesell/MBzA\\_16\\_2007\\_Seite\\_11bis22.pdf](http://www.ifeas.uni-mainz.de/ethno/kultur_gesell/MBzA_16_2007_Seite_11bis22.pdf) [Zugriff: 29.10.2011].

[Gedruckt erschienen in: Bierschenk, Thomas/ Fischer, Marion (Hg.): Islam und Entwicklung in Afrika. Mainzer Beiträge zur Afrikaforschung. Bd. 16, Köln: Rüdiger Köppe Verlag.]

**Borchers**, Henry (2004): Analyse von Machtverhältnissen in der Pflege. Diplomarbeit, Alice-Salomon Hochschule Berlin. GRIN Verlag.

**Bormann**, Franz-Josef (2006): Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre. (Studien zur theologischen Ethik). Freiburg Schweiz: Paulusverlag.



**Brodbeck, Karl-Heinz** (2002): Zur Ethik der Kreativität im Wettbewerb. *Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung 2002 der Fairness-Stiftung „Konkurrenz und Kooperation in Wirtschaft und Gesellschaft. Zur Philosophie der Fairness“ Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 31.10.02.*

<http://www.khbrodbeck.homepage.t-online.de/wettbew.pdf> [Zugriff: 23.11.2011].

**Bruckamp, Kirsten** (2009): Die Einheit von Glückseligkeit und Moral im höchsten Gut bei Aristoteles und Kant. In: Laukötter, Sebastian/Vieth, Andras (Hg.): Otfried Höffe: Praktische Philosophie im Diskurs. 12. Münstersche Vorlesungen zur Philosophie 2008. Frankfurt: ontos Verlag. 51-68.

**Bultmann, Ingo** (2011): Seminarbeschreibung: "Einführung in den Entwicklungsbegriff und Entwicklungstheorien", <http://ingo.bultmann.phil.uni-hannover.de/veranstaltungen/> [Zugriff: 29.10.2011] Seminar an der Leibniz Universität Hannover.

**Cayley, David** (2006): Vorwort. In: Illich, Ivan: In den Flüssen nördlich der Zukunft: Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley. München: C.H. Beck. 15-20.

**Cohen, G.A.** (2009): Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities. In: Nussbaum, Martha C. / Sen, Amartya (Hg.): The Quality of Life. New York: Oxford University Press. 9-30.

**Crocker, David A.** (2000): Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic. In: Nussbaum, Martha C. / Glover, Jonathan (Hg.): Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities. New York: Oxford University Press. 153-198.

**Crocker, David A.** (2007): "Goulet on Development Ethics and Non-elite Participation". Beitrag zur 2007 HDCA (Human Development Capability) Conference. <http://www.capabilityapproach.com/pubs/Crocker07.pdf> [Zugriff: 28.10.2011].

**Crocker, David A.** (2008/9): Ethics of Global Development. Agency, Capability, and Deliberative Democracy. New York: Cambridge University Press.

**Cruz Bernabe, Rosemarie dela** (2006): An Investigation on the Aristotelian Foundations of Martha Nussbaum's Capabilities Approach and the Disability Issue Utilizing Nussbaum's Earlier Works on Aristotle. Masterarbeit, Universität Linköping. <http://liu.diva-portal.org/smash/get/diva2:22106/FULLTEXT01> [Zugriff: 06.08.2011].

**Dabrock, Peter** (2002): Kriterien sozialer Gerechtigkeit. In: Jähnichen, Traugott / Maaser, Wolfgang / Soosten, von Joachim (Hg.): Flexible Welten. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in die Informationsgesellschaft. Münster: LIT Verlag. 167-187.

**Dabrock, Peter** (2010): Befähigungsgerechtigkeit als Ermöglichung gesellschaftlicher Inklusion. In: Otto, Hans-Uwe / Ziegler Holger: Capabilities - Handlungsbefähigung und Verwirklichungschancen in der Erziehungswissenschaft. 2.Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 17-53.

**De Abreu Fialho Gomes, Bea** (o.J.): EZA – Der Begriff und sein Kontext. (Homepage ECCo – Arbeitsgemeinschaft für Angewandte Afrikanistik).  
<http://www.univie.ac.at/ecco/eza-begriff.htm> [Zugriff: 04.09.2011].

**Demmelbauer, Eva** (2003): Martha Nussbaums politische Philosophie. Diplomarbeit, Universität Wien.

**Dittmann, Karsten** (2004): Tradition und Verfahren: Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität. Norderstedt: Books on Demand.

**Eisele, Mirjam** (2010): Entwicklung ohne Fortschritt? Eine Bewertung aktuell diskutierter Ansätze der Entwicklungspolitik aus historischer Perspektive. Masterarbeit, GRIN Verlag.

**Engel, Denise** (2005): Die kontraktualistischen Elemente in John Rawls Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß. Hochschulschrift. GRIN Verlag.

**Faschingeder, Gerald** (2001): Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie. (Geschichte, Entwicklung, Globalisierung. 1.) Frankfurt am Main; Wien: Brandes & Apsel; Südwind.

**Feldmann, Marcel** (2006): Der Begriff der Person in der Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse. Eine kritische Untersuchung. Magisterarbeit, Bergische Universität Wuppertal.  
[http://sammelpunkt.philo.at:8080/1930/1/Begriff\\_der\\_Person\\_in\\_der\\_Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse.pdf](http://sammelpunkt.philo.at:8080/1930/1/Begriff_der_Person_in_der_Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse.pdf), [Zugriff: 22.11.2011].

**Finger, Matthias / Asún, José Manuel** (2001): Adult Education at the Crossroads. Learning our way out. London: Zed Books.

**Fischer, Karin / Hödl, Gerald / Sievers, Wiebke** (2008): Klassiker der Entwicklungstheorie. Von Modernisierung bis Post-Development. (Gesellschaft, Entwicklung, Politik. 2.) Wien: Mandelbaum.

**Fromm, Erich** (1996): Einleitung. In: **Illich, Ivan** (1996): Klarstellungen. Pamphlete und Polemiken. München: C.H. Beck. 7-10.

**Gabriel, Ingeborg / Schwarz, Ludwig** (Hg.) (2011): Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven Internationaler Gerechtigkeit. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

**Gajardo, Marcela** (1993): Ivan Illich (1926-).  
[http://www.ibe.unesco.org/fileadmin/user\\_upload/archive/publications/ThinkersPdf/illiche.PDF](http://www.ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/archive/publications/ThinkersPdf/illiche.PDF) [Zugriff: 23.11.2011].  
[Gedruckt erschienen in: Prospects: the quarterly review of comparative education (Paris, UNESCO: International Bureau of Education), vol. XXIII, no. 3/4 , 711-20.]

**Gasper, Des** (1992): Development Ethics – An emergent field? A look at scope and structure with special reference to the ethics of aid. Working Paper Series No. 134 des Institute of Social Studies, The Hague.

**Goettle, Gabriele** (2001): Frühstück mit Ivan Illich. In: taz Nr. 6509, 30. Juli, 13-14.  
[http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Fruehstueck\\_mit\\_Ivan\\_Illich.pdf](http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Fruehstueck_mit_Ivan_Illich.pdf), [Zugriff: 22.11.2011].

**Goulet, Denis** (1971): The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development. New York: Atheneum.

**Goulet, Denis** (1995): Development Ethics: A guide to theory and practice. New York: Apex Press [u.a.].

**Gruber, Petra C.** (2001): Armut und Entwicklung im Wandel der Zeit.  
[http://www.iufe.at/download/OEFSKBeitrag\\_iufe.pdf](http://www.iufe.at/download/OEFSKBeitrag_iufe.pdf) [Zugriff: 18.08.2011], 1-15.  
[Gedruckt erschienen in: Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung (Hg.): Nach der Jahrtausendwende. Zur Neuorientierung der Friedensforschung. Friedensbericht 2001, Münster: Agenda Verlag, 238-260.]

**Henting, Hartmut von** (1971): Cuernavaca oder: Alternativen zur Schule? Stuttgart: Klett.

**Herzog, Martin** (2004): Eunomie, die gute Ordnung ... die natürliche Ordnung?. Rheinfelden.  
<http://www.brainworker.ch/Orientierung/eunomie.htm> [Zugriff: 08.08.2011].

**Herzog, Martin** (2005): Modellvorstellungen zu einer nachhaltigen „guten Ordnung“. Basel.  
<http://www.brainworker.ch/Orientierung/ordnungsmodelle.htm> [Zugriff: 08.08.2011].

**Höffe, Otfried** (Hg.) (2006): John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Berlin: Akademie Verlag.

**Höffe, Otfried** (2008): Lexikon der Ethik. 7. Aufl., München: C.H.Beck.

**Hoinacki, Lee / Mitcham, Carl** (Hg.) (2002): The challenges of Ivan Illich: a collective reflection. Albany, NY : State Univ. of New York Press.

**Illich, Ivan** (1968): To Hell with Good Intentions.  
<http://www.southwestern.edu/livewhale/download/?id=1158> [Zugriff: 04.08.2011].

**Illich, Ivan** (1969): Die "entwickelten" Länder übertrumpfen. In: Fischer, K. / Hödl, G. / Sievers, W. (2008): Klassiker der Entwicklungstheorie. Von Modernisierung bis Post-Development. (Gesellschaft, Entwicklung, Politik. 2.) Wien: Mandelbaum. 232-247.

**Illich, Ivan** (1973): Tools for conviviality. (World perspectives. Vol. 47.) New York: Harper&Row.

**Illich, Ivan** (1974): Die sogenannte Energiekrise oder die Lähmung der Gesellschaft: Das sozial - kritische Quantum der Energie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

**Illich, Ivan** (1975): Die Enteignung der Gesundheit: "Medical Nemesis" (Dt. von Nils Thomas Lindquist). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

**Illich, Ivan** (1978): Fortschrittsmythen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

**Illich, Ivan u.a.** (1979): Entmündigung durch Experten: Zur Kritik der Dienstleistungsberufe. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

**Illich, Ivan / Sanders, Barry** (1988): Das Denken lernt schreiben: Lesekultur und Identität. Hamburg: Hoffmann u. Campe.

**Illich, Ivan** (1995a): Die Nemesis der Medizin: Die Kritik der Medikalisierung des Lebens. (Aus dem Engl. von Thomas Lindquist und Johannes Schwab). 4. überarb. Aufl., München: C.H. Beck.

**Illich, Ivan** (1995b): Needs. In: Sachs, W. (Hg.): The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power. 4. Aufl., London: Zed Books. 88-101.

**Illich, Ivan** (1995c): Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit. 2. Aufl., München: C.H. Beck.

**Illich, Ivan** (1996): Klarstellungen. Pamphlete und Polemiken. München: C.H. Beck.

**Illich, Ivan** (1997a): Development as Planned Poverty. In: Rahnema, Majid (Hg.): The Post Development Reader. London: Zed Books. 94-102.

**Illich, Ivan** (1997b): Twenty-Six Years later. Ivan Illich in conversation with Majid Rahnema. In: Rahnema, Majid (Hg.): The Post Development Reader. London: Zed Books. 103-110.

**Illich, Ivan** (1998): Selbstbegrenzung : eine politische Kritik der Technik. München : C.H. Beck.

**Illich, Ivan** (2006): In den Flüssen nördlich der Zukunft : letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley. München: C.H. Beck.

**Imfeld, Al** (2008): Die Entwicklung. Marburg: Metropolis-Verlag.

**Inayatullah, Sohail** (1994): Beyond Development and Towards *Prama*. In: Journal der Society for International Development, 1994: 4, Oxford/Cambridge: Blackwell Publishers. 24-32.

**Joerges, Bernward** (1996): Technik. Körper der Gesellschaft. Arbeiten zur Techniksoziologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag. Artikel als pdf: „Unsere tägliche Energie... Zum 'sozialen' und 'technischen' Umgang mit Energie“, 24-45. [http://www2000.wzb.eu/alt/met/pdf/taegl\\_energie.pdf](http://www2000.wzb.eu/alt/met/pdf/taegl_energie.pdf) [Zugriff: 04.08.2011].

**Kaller-Dietrich, Martina** (2007): Ivan Illich (1926-2002): Sein Leben, sein Denken. (Enzyklopädie des Wiener Wissens : Portraits.) Weitra: Bibliothek der Provinz, Ed. Seidengasse.

**Kallhoff, Angela** (Hg.) (2001): Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy. Lecture and Colloquium in Münster 2000. Münster: LIT Verlag.

**Koch, Joachim** (2002): Megaphilosophie. Das Freiheitsversprechen der Ökonomie. Göttingen: Steidl Verlag.

**Köß, Hartmut** (Hg.) (2002): Entwicklungsethische Konkretionen: Herausforderungen, Begründungen, Perspektiven. Münster: LIT.

**Laer, Hermann von/ Scheer, Klaus-Dieter** (2004): Kultur und Kulturen. München: LIT.

**Leßman, Ortrud** (2006): Lebenslagen und Verwirklichungschancen (capability) – Verschiedene Wurzeln, ähnliche Konzepte.

[http://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw\\_01.c.44350.de/diw\\_vjh\\_06-1-3.pdf](http://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.44350.de/diw_vjh_06-1-3.pdf), [Zugriff: 22.11.2011].

[Gedruckt erschienen in: Vierteljahrshefte zur Wirtschaftsforschung 75 (2006), 1, 30–42. Berlin, Deutsches Institut für Wirtschaftsordnung.]

**Lewis, Oscar** (1996 (1966)): "The Culture of Poverty". In: Gmelch, G. / Zenner, W. P. (Hg.): Urban Life. Waveland Press.

**Löffler, Gunter / Keul, Hans-Klaus / Schumann, Olaf J.** (2010): Seminar zum Thema „Gerechtigkeit und Wohlfahrt“. Kommentierte Themenliste Referate.

Institut für Finanzwirtschaft, Universität Ulm, 1-5.

[http://www.uni-ulm.de/fileadmin/website\\_uni\\_ulm/mawi.inst.060/gerechtigkeitwohlfahrt.pdf](http://www.uni-ulm.de/fileadmin/website_uni_ulm/mawi.inst.060/gerechtigkeitwohlfahrt.pdf) [Zugriff: 08.11.2011].

**Maboloc, Christopher Ryan B.** (2008): The concept of Human Development: A Comparative Study of Amartya Sen and Martha Nussbaum. Masterarbeit, Universität Linköping.

<http://liu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:18358> [Zugriff: 23.11.2011]

**Mack, Elke** (o.J.): Globale Ethik.

[http://www2.uni-erfurt.de/sozialethik/Dokumente/Globale\\_Ethik.pdf](http://www2.uni-erfurt.de/sozialethik/Dokumente/Globale_Ethik.pdf) [Zugriff 18.08.2011].

**Marquez, Ivan** (2005): Development, ethics, and the ethics of development. In: World futures. The Journal of general evolution, 61/4, 307-316.

**Mechler, Antoine** (Hg.) (2006): Neue Rundschau: Ivan Illichs großartige Synthese: „In den Flüssen nördlich der Zukunft“. Dezember 2006. <http://www.rundschau-hd.de/archives/371/> [Zugriff: 15.05.2011] [ohne Seitenangabe].

**Mühlemann, Julius R.** (1995): Naturteleologie in Kants "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". <http://www.phil-o-sophie.ch/dokumente/kantteleologie.htm> [Zugriff: 24.10.2011] [ohne Seitenangabe]

**Neubert, Dieter / Macamo, Elísio** (2004): Wer weiß hier was? "Authentisches" lokales Wissen und der Globalitätsanspruch der Wissenschaft. In: Schareika, Nikolaus / Bierschenk, Thomas (Hg.): Lokales Wissen – Sozialwissenschaftliche Perspektiven. (Mainzer Beiträge zur Afrikaforschung 11) Mainz: LIT.

**Nohlen, Dieter / Nuscheler Franz** (Hg.) (1974): Handbuch der Dritten Welt. Theorien und Indikatoren von Unterentwicklung und Entwicklung. Bd.1, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.

**Novy, Andreas / Jäger, Johannes** (o.J.): Internationale Politische Ökonomie.  
<http://www.lateinamerika-studien.at/content/wirtschaft/ipo/pdf/theorien.pdf>  
[Zugriff: 23.11.2011].

**Nuscheler, Franz** (1997): Entwicklungstheorien im Widerspruch. In: Zapotocky, Klaus / Gruber, Petra (Hg.): Entwicklungstheorien im Widerspruch. Frankfurt/Main. 20-34.

**Nussbaum, Martha C. / Glover, Jonathan** (Hg.) (2000): Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities. New York: Oxford University Press.

**Nussbaum, Martha C.** (2000): Women and Human Development. The Capabilities Approach. Cambridge University Press.

**Nussbaum, Martha C.** (2007): Human Rights and Human Capabilities.  
<http://www.law.harvard.edu/students/orgs/hrj/iss20/nussbaum.pdf> [Zugriff: 22.11.2011].  
[Gedruckt erschienen in: Harvard Human Rights Journal Vol. 20, 21-24.]

**Nussbaum, Martha C. / Sen, Amartya** (Hg.) (2009): The Quality of Life. New York: Oxford University Press.

**Nussbaum, Martha C.** (2010): Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit. Berlin: Suhrkamp Verlag.

**Nussbaum, Martha C.** (2011): Creating Capabilities. The Human Development Approach. Cambridge, Massachusetts [u.a.]: The Belknap Press of Harvard Univ. Press.

**Otto, Hans-Uwe / Ziegler, Holger** (2010): Capabilities - Handlungsbefähigung und Verwirklichungschancen in der Erziehungswissenschaft. 2.Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

**Pauer-Studer, Herlinde** (1996): Das Andere der Gerechtigkeit: Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz. Berlin: Akademie Verlag.

**Pauer-Studer, Herlinde** (2010): Einführung in die Ethik. 2. Aufl., Wien: Facultas Verlag.

**Pförtner, Stephan H.** (Hg.) (1985): Wider den Turmbau zu Babel: Disput mit Ivan Illich. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

**Precht, Peter / Burkhard, Franz-Peter** (Hg.) (1999): Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen. 2. Aufl., Stuttgart / Weimar : Metzler. 137-138.

**Radermacher, Franz Josef** (2008): Geleitwort. In: Bader, Erwin (2008): Weltethos und Globalisierung. Im Auftrag der Initiative Weltethos Österreich. Wien: LIT.

**Raff, Carmen** (1994): Development Ethics or the Rediscovery and Reclamation of Meaning. In: Journal of the Society for International Development, 4, 17-23.

**Rahnema**, Majid (1997): Ivan Illich: Twenty-Six Years later. Ivan Illich in conversation with Majid Rahnema. In: Rahnema, Majid (Hg.): The Post Development Reader. London: Zed Books. 103-110.

**Rawls**, John (1999): A Theory of Justice. Überarbeitete Auflage. Oxford: Oxford University Press.

**Reinisch**, Luise Anna (2010): Die Theologie der Befreiung: Begriff, Inhalt und Verbreitung. In: Online Magazin Quetzal. Leipziger Lateinamerika-Verein (e.V.)  
<http://www.quetzal-leipzig.de/lexikon-lateinamerika/befreiungstheologie-19093.html>  
[Zugriff: 08.08.2011].

**Riesenkampff**, Isabelle Caroline (2005): Ethik und Politik: Aristoteles und Martha C. Nussbaum. Antike Elemente in einem zeitgenössischen, ethischen Ansatz der Entwicklungspolitik. Dissertation, Justus-Liebig-Universität Gießen.  
<http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2005/2255/pdf/RiesenkampffIsabelle-2005-06-30.pdf>  
[Zugriff: 15.08.2011].

**Rist**, Gilbert (1996): Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale. Paris: Presses de Schiencs Po.

**Ritter**, J. (1972): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2: D-F. Basel / Stuttgart: Schwabe & Co. 505-509, 550-562, 835-838, 1032-1059.

**Römer**, Ulrike (2008/9): Betrachtungen zur Entwicklung des ökonomischen Denkens und seinem Eingang in die wirtschaftspolitische Praxis im Zusammenhang mit gesellschaftspolitischen Entwicklungen Großbritanniens während vier ausgewählter historischer Perioden. Repräsentiert durch Smith, Keynes, Thatcher, und Blair. Magisterarbeit, Norderstedt: GRIN Verlag.

**Roth**, Steffen J. (2007): Würde, Einkommen und Arbeit in der Sozialen Marktwirtschaft. Studie für das Roman Herzog Institut, München.  
[http://www.romanherzoginstitut.de/uploads/tx\\_mspublication/Steffen J. Roth-Würde Einkommen und Arbeit in der Sozialen Marktwirtschaft RHI position Nr. 4 01.pdf](http://www.romanherzoginstitut.de/uploads/tx_mspublication/Steffen_J._Roth-Würde_Einkommen_und_Arbeit_in_der_Sozialen_Marktwirtschaft_RHI_position_Nr._4_01.pdf) [Zugriff: 23.11.2011].

**Saage**, Richard (2003): Utopische Profile. Widersprüche und Synthesen des 20. Jahrhunderts. Münster: LIT-Verlag. (Politica et Ars. Bd. 4).

**Sachs**, Wolfgang (2007): Vorwort. In: Kaller-Dietrich, Martina: Ivan Illich (1926-2002) : Sein Leben, sein Denken. (Enzyklopädie des Wiener Wissens: Portraits) Weitra: Bibliothek der Provinz, Ed. Seidengasse.

**Santozki**, Ulrike (2006): Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.

**Schallenberg**, Peter (2002): Geleitwort In: Köß, Hartmut (Hg.): Entwicklungsethische Konkretionen: Herausforderungen, Begründungen, Perspektiven. Münster: LIT.

**Schneider, Klaus** (2010): Wohlstand, Armut und Befähigungschancen. [http://www.forum.lu/pdf/artikel/6771\\_295\\_Schneider.pdf](http://www.forum.lu/pdf/artikel/6771_295_Schneider.pdf) [Zugriff: 25.10.2011].  
[Gedruckt erschienen in: Zeitschrift Forum, Ausgabe 295, April 2010. 17-20.]

**Schües, Christina** (2004): Rechtfertigungsstrategien kultureller Differenz. Anerkennung im Zwiespalt. In: Laer, Hermann von / Scheer, Klaus-Dieter: Kultur und Kulturen. München: LIT.

**Sezgin, Hilal** (2009): „Wer denkt für Morgen? Nicht vom Brot allein.“ Die Zeit online, 20.05.2009 - <http://pdf.zeit.de/2009/22/PD-Nussbaum.pdf> [Zugriff: 26.09.2011].

**Siemers, Hagen** (2004): Das Menschenbild bei Ivan Illich. Ansätze einer neuen Rezeption für die Pädagogik nach dem Ende der Entschulungsdiskussion. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.

**Six, Clemens** (2008): Was bedeutet Wirksamkeit von Entwicklung? Ein begriffsorientiertes Diskussionspapier. Österreichische Forschungstiftung für Internationale Entwicklung. Working Paper 21.  
[http://www.oefse.at/Downloads/publikationen/WP\\_Wirksamkeit\\_Entwicklung.pdf](http://www.oefse.at/Downloads/publikationen/WP_Wirksamkeit_Entwicklung.pdf) [Zugriff: 23.11.2011].

**Smith, Mark K.** (1997-2011): Ivan Illich: deschooling, conviviality and the possibilities for informal education and lifelong learning. *The encyclopedia of informal education*: <http://www.infed.org/thinkers/et-illic.htm>  
[Zugriff: 22.03.2011] [ohne Seitenangabe].

**Spring, Jonathan M.** (2008): An analysis of Martha Nussbaum's Capabilities Approach with attention to her use of the term „threshold“. Bachelorarbeit, Universität Pittsburgh.  
[http://etd.library.pitt.edu/ETD/available/etd-04152008-151411/unrestricted/SpringJM\\_ETD2008.pdf](http://etd.library.pitt.edu/ETD/available/etd-04152008-151411/unrestricted/SpringJM_ETD2008.pdf) [Zugriff: 23.11.2011].

**Spyk, Benedikt van** (2007): Zur tugendethischen Begründbarkeit des Guten und Gerechten – Vittorio Hösle und Martha Nussbaum im kritischen Vergleich. Seminararbeit, Universität Hagen. <http://www.sicetnon.org/content/pdf/spyk.pdf> [Zugriff: 05.08.2011].

**Stockmann, Reinhard / Menzel, Ulrich / Nuscheler, Franz** (2010): Entwicklungspolitik: Theorien-Probleme-Strategien. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.

**Taylor, Charles** (2006): Vorwort In: Illich, Ivan: In den Flüssen nördlich der Zukunft: Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley. München: C.H. Beck. 9-14.

**Többe Gonçalves, Bianca** (2005): Entwicklungstheorie. Von der Modernisierung zum Antimodernismus. Münster: LIT-Verlag.

**Todd, Andrew / La Cecla, Franco** (2002): Ivan Illich - an obituary. The Guardian : December 9, 2002, 22. <http://www.guardian.co.uk/news/2002/dec/09/guardianobituaries.highereducation>  
[Zugriff: 23.11.2011].



**Ziai, Aram / Jakobeit, Cord** (2003): Ivan Illich (1926-2002): Modernisierung als Feind humaner Entwicklung. [http://www.inwent.org/E+Z/content/archiv-ger/02-2003/trib\\_art1.html](http://www.inwent.org/E+Z/content/archiv-ger/02-2003/trib_art1.html) [Zugriff: 22.01.2011] [1-6].

[Gedruckt erschienen in: E+Z - Entwicklung und Zusammenarbeit 2, 72-75.]

**Ziai, Aram** (2004): Entwicklung als Ideologie? Das klassische Entwicklungsparadigma und die Post-Development-Kritik. Ein Beitrag zur Analyse des Entwicklungsdiskurses. (Schriften des Deutschen Übersee-Instituts Hamburg. 61.) Hamburg: Deutsches Übersee-Institut.

**Ziai, Aram** (2007): The Meaning of 'Development': A Critical Poststructuralist Perspective. In: Journal für Entwicklungspolitik XXIII 2-2007, 64-79.

**Ziai, Aram** (2010): Postkoloniale Perspektiven auf "Entwicklung".

[http://www.zeitschrift-peripherie.de/120\\_03\\_Ziai.pdf](http://www.zeitschrift-peripherie.de/120_03_Ziai.pdf) [Zugriff: 23.11.2011].

[Gedruckt erschienen in: (Zeitschrift) Peripherie Nr. 120, 30. Jg.2010, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster, 399-426.]

**Weizsäcker, Ernst U. von** (2003): Ivan Illich – ein Blatt, ein Bild, ein Wort. In: Altner, Günter / Leitschuh-Fecht, Heike / Michelsen, Gerd (Hg.): Jahrbuch der Ökologie 2004. München: C.H.Beck, 273-274.

**Widder, Roland** (2003): Ivan Illich und das Burgenland. In: Göttel, Hans / Hirschmann, Ilse (Hg.): Der Geschmack von Nachhaltigkeit in der entwicklungspolitischen Polemik. Europahaus Burgendland Almanach 2004, 186-192.

**Wittchen, Mathias** (2010): Die Position von John Rawls wider den Gegensatz von Liberalismus und Republikanismus. <http://www2.hu-berlin.de/stups/sites/default/files/herbst-2010/mathias-wittchen-die-position-von-john-rawls-wider-den-gegensatz-von-liberalismus-und-republikanismus.pdf> [Zugriff: 23.11.2011].

[Gedruckt erschienen in: Studentische Untersuchungen der Politikwissenschaften und Soziologie, Jg. 2, Heft 3, Dezember 2010, 248-258.]

## **Zusätzliche Internetquellen**

Online-Lexikon „Hellenica“, <http://www.hellenica.de/Griechenland/LX/ZoonPolitikon.html>, [Zugriff: 06.09.2011].

Interview mit Martha Nussbaum – „Creating capabilities: The human development approach“ Länge 9.41 min. <http://www.youtube.com/watch?v=AoD-cjduM40>, hochgeladen von Harvard University Press [harvardupress] am 19.05.2011, [Zugriff am: 22.09.2011].

## Abstract – Deutsch

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Entwicklungsbegriff und der „ethischen Dimension von Entwicklung“.

Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass in den letzten Jahrzehnten die Hemmnisse für ein gutes und menschenwürdiges Leben für Millionen von Menschen weltweit nicht beseitigt werden konnten. Ein Hauptgrund dafür lässt sich darin erkennen, dass wesentliche Aspekte einer humanen Entwicklung Wachstumsbestrebungen nachgestellt wurden.

Daher gilt es zu fragen, was „Entwicklung“ eigentlich bedeutet und mit welcher Sicht des Menschen (und seiner Beziehung zu Anderen und zur Umwelt) diese zusammenhängt.

Im ersten Teil der Arbeit wird der Entwicklungsbegriff aus einer historischen Perspektive näher untersucht. Daraus geht hervor, dass dieser mit unterschiedlichen Inhalten besetzt ist und vielseitig verwendet wurde und wird. Diese Begriffsinhalte werden freigelegt und die Problematik der ökonomischen Verengung kurz diskutiert.

Gleichzeitig wird daraus die Notwendigkeit einer ethischen Dimension von Entwicklung begründet und im Anschluss auf das Verhältnis von Entwicklung und Ethik näher eingegangen. Es werden zentrale Aspekte der ethischen Dimension von Entwicklung erörtert und auf die Dringlichkeit ihrer stärkeren Berücksichtigung, gerade in einer Zeit der zunehmenden Globalisierung, hingewiesen.

In einem dritten Teil werden die Theorien von Martha Nussbaum und Ivan Illich als Beiträge zur ethischen Dimension von Entwicklung vorgestellt. Beiden ist gemeinsam, dass sie nach dem guten und würdevollen menschlichen Leben fragen und Entwicklung aus einer ethisch-philosophischen Perspektive reflektieren.

Martha Nussbaum ist Philosophin und Entwicklungsethikerin und hat mit ihrem *Capabilities Approach* einen alternativen Gegenentwurf zu bisherigen Entwicklungsmodellen konzipiert, der Entwicklung als Ausweitung von menschlichen Chancen, Freiräumen, und Möglichkeiten versteht. In Rückgriff auf die aristotelische Ethik entwickelt Nussbaum ihre Theorie des guten Lebens, die als Grundlage für entwicklungspolitische Programme dient.

Ivan Illich war Theologe, Philosoph, Schriftsteller und katholischer Priester, der insbesondere in den 1970er Jahren eine Gesellschaftskritik der modernen Industrie- und Konsumgesellschaft vorlegte und die Aspekte dieser in einer Reihe polemischer Schriften

ausführte. Berühmt wurde er vor allem durch das interkulturelle Zentrum *CIDOC* in Cuernavaca, Mexiko, wo sich Intellektuelle aus aller Welt zum Austausch – unter anderem über Entwicklungsfragen – versammelten. Er selbst stand Entwicklung, insbesondere nach westlichem Vorbild, äußerst kritisch gegenüber.

## **Abstract – Englisch**

This thesis is an examination of the term „development” and its ethical dimension / and „the ethical dimension of development”.

The starting point of the analysis is the observation that in recent decades the impediments/obstacles to a decent and dignified human life for millions of people around the world couldn't be removed. A major cause lies in the fact that economic aspects, directed to growth, were – and still are – considered as more important than aspects of human development.

It is therefore necessary to ask, what „development” actually means and which understanding of the human person underlies the idea of development.

In the first part of the thesis, the reader will find an analysis of the concept of development from a historical perspective. It shows that the word „development” has different meanings and is somewhat differently defined and used by different academic disciplines. These different meanings are discussed briefly as well as the difficulties associated with the narrow notion of development, focusing on economic aspects.

As a result the thesis argues for the stronger consideration of the „ethical dimension of development” – especially with regard to globalization – and examines the relationship between development and ethics by pointing out the central aspects and questions (that) they have in common.

The third part of the thesis deals with the theories of Martha Nussbaum and Ivan Illich as contributions to the ethical dimension of development. Both raise questions about the good human life and reflect development from a philosophical perspective.

Martha Nussbaum is a famous philosopher and development ethicist. She has designed the so-called *Capabilities Approach*, (which can be seen as) an ethical approach to development. Her *Theory of the Good Life* is enched in Aristotle's ethics. In Nussbaum's understanding development means the enlargement of essential human capabilities. Her approach therefore aims to provide a realistic framework for development politics, in order to ensure these entitlements and make a dignified human life possible for all people worldwide.

Ivan Illich was a theologian, philosopher, author and catholic priest. He became well known in the 1970s with a radical social critique of the modern Western society and its institutions, which he expressed in various polemical writings. Illich founded the *Center for Intercultural Documentation (CIDOC)* in Cuernavaca, Mexico, where scholars from all over the world came together to discuss different topics, inter alia development. Illich was questioning the very idea of development and its goals and called for (a less modern but) more *convivial* and *human* society.

# Lebenslauf

## Persönliche Daten

.....

Name	Berina Jusufovic
Geburtsdatum	24.September 1984
Geburtsort	Sarajevo, Bosnien und Herzegowina

## Aus- und Weiterbildung

.....

Seit 2009	Studium der Philosophie
Juli 2004	Sprachaufenthalt in Barcelona/Spanien
Seit 2003	Studium der Internationalen Entwicklung
1995-2003	Stiftsgymnasium Melk, Niederösterreich

## Ausgewählte berufliche Erfahrungen

.....

Aug. 2008 – Sep. 2009	Ständige Vertretung der Türkei bei der OSZE
März – Juli 2006	Universität Wien, Tutorin für die Lehrveranstaltung <i>Praxis der Entwicklungszusammenarbeit</i>
Nov. 2005 – Juli 2008	Deutsche Handelskammer in Österreich

## Interessen & Kenntnisse

.....

Muttersprache	Bosnisch/Kroatisch/Serbisch
Sehr gute Kenntnisse	Deutsch, Englisch
Gute Kenntnisse	Französisch, Spanisch
Kenntnisse	Türkisch, Fulfulde und Wolof (Wahlfachkorb Afrikanische Zweitsprache)

Akademische Interessen	Interkulturelle Philosophie & Kommunikation, Angewandte Ethik, Internationale Politik, Global Studies
------------------------	---

Sonstige Interessen	Tanzen, Sprachen, Malen, Kommunikation
---------------------	--